ز. لوكمان

خطاب الأفندية الاجتماعي
١٨٩٩ - ١٩١٤

ترجمة: بشير السباعي

دار مصر العربية للنشر والتوزيع
القاهرة

خطاب الأفندية الاجتماعي

خطاب الأفندية الاجتماعي، ١٨٩٩ - ١٩١٤
تأليف: ز. لوكمان
ترجمة: بشير السباعي
دار مصر العربية للنشر والتوزيع
٩١ش (١٣أ سابقا) إسلام - حمامات القبة - القاهرة
الإصدار الأول: ١٩٩٧
رقم الإيداع: ١٥٩٩ / ٩٧
الترقيم الدولي:5 - 12- 5471 - 977

عند مفتتح هذا القرن، كان عدد مهم من المصريين مُستَخْدَماً بالفعل في عمل بالأجر في مشاريع صناعية ومشاريع نقل كبيرة نسبياً. إلاّ أنه لا يبدو أنهم قد تصوروا أنفسهم، أو تصورهم مصريون آخرون، على أنهم ينتمون إلى أو يشكلون "طبقة عاملة" تملك هوية وفعلاً اجتماعيين جماعيين. وفي تمثيلات المجتمع المصري التي كانت سائدة آنذاك، فإن "طبقة عاملة" بالمعنى الأوروبي المعاصر للمصطلح، لم تكن لها مكانة مهمة أو معنى مهماً. إلاّ أنه بحلول نهاية العقد الأول من القرن، وبالتأكيد بحلول الحرب العالمية الأولى، كان بعض (وإن لم يكن بأية حال كل) المصريين قد أخذوا ينظرون إلى العمال كفئة اجتماعية متميزة، ويرصدون طبقة عاملة وليدة كمكون من مكونات المجتمع المصري ويرون النزاع الطبقي على أنه ظاهرة أصيلة. وقد رمز إلى هذا التحول دخول مصطلحات **عامل / عمال والطبقة العاملة** في الخطاب السياسي العام بمعان تقترب من دلالاتها الراهنة.

وهدفي في هذا البحث هو استكشاف بعض السبل التي ظهر فيها هذا التمثيل الجديد للمجتمع المصري، وكذلك بعض التحولات الاجتماعية والثقافية الأوسع التي كان جزءاً منها وساعد بدوره على توليدها. ومثل هذا الاستكشاف، كما أراه، إنما يتطلب نهجاً جد مختلف عن النهج الذي يصوغ الحكايات الرائجة عن التاريخ العمالي المصري. فهذه الحكايات تميل إلى تصوير انبثاق هذا التمثيل "الطبقي" الجديد بوصفه المحصلة المباشرة والضرورية إلى هذا الحد أو ذاك لتغير اقتصادي بنيوي. والحكاية التي تحكيها تمشي على نحو كهذا النحو: منذ أواسط تسعينيات القرن التاسع عشر فصاعداً، أدى توسع لاستثمار رأس المال من جانب الأجانب إلى إنشاء مشروعات استثمارية في مصر وإلى تشغيل عدد متزايد من العمال بالأجر الذين لا يملكون شيئاً في مشروعات كبيرة وحديثة نسبياً – بعبارة أخرى، إلى خلق طبقة عاملة مصرية. وقد اكتسبت تلك الطبقة الجديدة تدريجياً وعياً بذاتها من خلال تجربتها، ومقاومتها، للاستغلال وللاضطهاد في مواقع العمل. وفي

نهاية المطاف، أوحت تلك المقاومة (الإضرابات وتكوين النقابات، الخ) لبقية المجتمع المصري بوجود الطبقة العاملة كواقع اجتماعي وكفاعل اقتصادي واجتماعي مهم(١).

وخلافاً لذلك، سوف يبدأ هذا البحث من مقدمة مختلفة: إن تكوين الطبقة العاملة (بل وكل تكوين طبقي في الواقع) هو عملية **خطابية** مثلما هو عملية **مادية**. ففي مصر كما في أماكن أخرى، فإن الطبقة العاملة ككيان و"العامل" كشكل من أشكال الذاتية يمكن النظر إليهما على نحو مفيد كنتاجين، **كوقعين**، ليس فقط لممارسات مادية معينة (على سبيل المثال، العمل بأجر في المشاريع الكبيرة كنتيجة للتطور الرأسمالي) وإنما أيضاً لخطاب خاص يعطى الناس، عبر تقديم مقولات عن هوية العامل والهوية الطبقية، لغةً (ليست غير ملتبسة البتة) يمكنهم بها تنظيم خبرتهم، وتكوين نوع من أنواع عدةٍ مختلفة وربما متعارضة من الإحساس بالعالم وبمكانهم وبإمكانياتهم داخله. ثم إن هذه المقولات هي المحصلة (المؤقتة دائماً) لنزاعات تسعى فيها قوى مختلفة، عبر تعزيز تمثيلاتٍ معينةٍ، دون سواها، للذات وللمجتمع وللعالم، إلى تنظيم جماعة معينة من الناس حول قطب هوية معين من أجل تحقيق مشروع اجتماعي سياسي محدد.

ولتجنب سوء الفهم، يجب أن أوضح أن قول إن الطبقة العاملة "وقع" لممارسات اجتماعية معينة لا يعنى القول بأنها ليست "واقعية". ولتوضيح هذه النقطة، قد يكون من المفيد استرجاع تشخيص بينيدكت آندرسون للأمة بأنها "جماعة مُتَخَيَّلَة" (١٩٩١)(٢). فمن الواضح أن الأمة ليست موضوعاً محسوساً، "**شيئاً**"، ككرسي أو كمنضدة. ومع ذلك، فإن الأمة لها حضور جد واقعي في حيوات الناس، يتبدى في الأشكال التي يفكرون ويشعرون ويتصرفون بها ولكن أيضاً في مؤسسات معينة، ومجموعات قواعد، وموضوعات، وعمائر، وفضاءات عامة وأماكن وأراضٍ تُمْنَحُ معنىً "قومياً". بل إنه، لحسن الحظ أو لسوء الحظ (وكان لسوء الحظ غالباً)، فإنه لا وجود في العالم الحديث لكيان كان له أثر أعظم على حيواتنا الفردية والجماعية من أثر الأمة: فالأمر لا يقتصر على أن معظم الناس يقبلون عادة حق "دولتهم القومية" في إكراههم بكل أنواع السبل، بل إن الأمة تكاد تكون اليوم الكيان الوحيد الذي مازالت أعداد كبيرة من الناس مستعدة لأن تَقْتُل وتُقْتَل من أجله، ومن الصعب العثور على ما هو أكثر "واقعية" من ذلك. وبهذا المعنى بالتحديد يمكن على نحو مفيد تصور الأمة على أنها وقع لمجموعة معينة من الممارسات الخطابية وغير

الخطابية، وهو وقع يمكننا تتبع أصوله التاريخية وتطوره التاريخي لكنه اليوم عميق التأصل بدرجة يظهر معها وكأنه نظري تقريباً.

ومع أن الطبقة لا تحمل إلاّ نادراً أي شيء يقترب من القوة العاطفية للأمة، فإن بالإمكان بالمثل تصورها (شأنها في ذلك شأن الجنس والعنصر والعرق وغير ذلك من أشكال الهوية) على أنها وقع لممارسات اجتماعية معينة. وهي كذلك "واقعية" (كالأمة)، من حيث أنه عندما يتصرف الناس بسبل يعتبرونها أو يعتبرها الآخرون سبلاً "طبقية" فإن الطبقات قد تصبح فواعل اجتماعية مؤثرة وقد يمكن التأثير بسبل ملموسة ومهمة على العلاقات الاجتماعية (و، بمرور الوقت، على ما نسميه بالبنى الاجتماعية). وبهذا المعنى، فإن البنية والذاتية (أو "الكينونة الاجتماعية" و"الوعي الاجتماعي") تعدان جد مترابطتين فيما بينهما، بل إنهما تحدد إحداهما الأخرى بشكل تبادلي. وقد تكون درجة معينة من التطور الرأسمالي شرطاً مسبقاً لانبثاق "لغة" طبقة في مجتمع معين ومن المؤكد أن مجموعة العلاقات الاقتصادية المبنينة السائدة في ذلك المجتمع سوف تؤثر (وإن كان بأشكالٍ معقدة) على الاستخدامات و المعاني والنتائج المحدَّدَة لتلك اللغة، على أنني سأذهب إلى أنه لا انبثاق ما يسمى عادة بالوعي الطبقي بين العمال ولا تصور غير العمال أن مجتمعهم يتميز بانقسامات طبقية و/ أو نزاع طبقي، يمكن تفسيره على نحو مناسب بأنه الانعكاس غير الملتبسي في الوعي لبنية طبقية "موضوعية"، أو حتى بأنه نتاج خبرة مباشرة. والأحرى أن يقال إن الطبقة والوعي الطبقي، داخل سياق بنيوى محدد، إنما **يبنيان** تاريخياً في وعبر سجالٍ / نزاعٍ سياسي وأيديولوجي وثقافي – أي، خطابي.

وفي استكشاف كيف يحدث ذلك، فإن مفهوماً استخدمه بينيدكت آندرسون في مناقشته لانتشار القومية قد يكون مفيداً. إذ يرصد آندرسون الانبثاق في القرن التاسع عشر لـ"نموذج" مفهومي قابل للتعميم عما يجب أن تكون عليه الدولة القومية المستقلة كان فيما بعد متاحاً لـ"الانتحال" من جانب إئتلافات مختلفة من القوي الاجتماعية والسياسية في أجزاء مختلفة من العالم، و"فَرْضَ معايير معينة كان من غير المسموح حدوث انحرافات جد ملحوظة عنها" (مصدر سبق ذكره: ٨١). وأنا أعتقد أن مفهوم النموذجية يجب استخدامه بحرص: إذ يمكن أخذه على أنه يوحي بأن نموذجاً معيناً للقومية وللدولة القومية يجرى تبنيه على نحو مبسط وسلبي بالجملة، مما يحجب العمليات المعقدة التي تتصور بها القوي السياسية والقوي الاجتماعية المختلفة، العاملة ضمن سياقات محلية وظروف تاريخية

محددة. هذا النموذج من خلال زوايا نظرها الثقافية الخاصة **وتستحوذ** عليه بنشاط وعلى نحو انتقائي بأشكال مختلفة، جامعةً على نحو إبداعي غالباً ما تستحوذ عليه مع عناصر من الخطابات الأصلية الأخرى الموجودة سلفاً من خطابات الهوية والفعل الجماعيين. ومن المؤسف أنه لمَّا كان آندرسون يركز على الطابع "المعياري" للنموذج القومي ولا يبدي غير اهتمام قليل نسبياً بالسبل المختلفة التي يتم بها الاستحواذ على هذا النموذج على المستوي المحلي – أي بمسألة **الترجمة الثقافية الأوسع** – فإن بالإمكان قراءته على أنه يعنى أن القومية كان لها معنى واحداً في كل مكان، وأن انتشارها كان عملية موحدة وخطية إلى هذا الحد أو ذاك .

على أنني أعتقد أن مفهوم نموذجية محدداً بشكل مناسب ومستعملاً بشكل حريص له استخداماته، وليس فقط في المساعدة على توضيح العملية التي يجرى بها ترويج القومية. وأنا أطرحه هنا لأنني أعتقد أن بالإمكان تطبيقه بشكل مفيد على تحليل التكوين الطبقي. ففي القرن التاسع عشر، اعتمد (بعض) العمال والمثقفين البرجوازيين في أوروبا الغربية على سرد معين عما كانته الرأسمالية، وكيف عملت وما الذي سوف يكون عليه مسارها التاريخي سعياً إلى استحداث نموذجٍ مفهومي عما كانته الطبقة العاملة (ويمكن أو يجب أن تكونه) وأشكال الذاتية والتنظيم والفعل المميزة لها. وسرعان ما انتشر هذا النموذج – على نطاق صغير ربما من جانب العمال المهاجرين والمحرضين المسافرين، ولكن بشكل أوسع تأثيراً بكثير من خلال المطبوعات (ترجمات الأعمال "الكلاسيكية"، الصحافة العمالية والعامة، الكراسات، الخ) – حول العالم وأصبح متاحاً للتبني الاختياري والتكييف (أي "الترجمة") من جانب عمال ولكن أيضاً من جانب أفراد جماعات اجتماعية أخرى، في ظل ظروف جد مختلفة وبنتائج متباينة.

وسوف أحاول هنا تتبع العملية التي بموجبها لجأ بعض أفراد تلك الشريحة من المجتمع المصري التي سوف أسميها بالأفندية – خاصة، وإن لم يكن على وجه الحصر، القوميون من بينهم – إلى تبني و تكييف و استخدام (عناصر) "نموذج" أو خطاب يبرز الطبقة كسمة من سمات النظام الاجتماعي، إلى جانب ما سوف أسميه (على نحو فج نوعاً ما) بـ"العمالية" كشكل محدَّد للذاتية، ولجأوا إلى إدماجهما في تمثيل لمجتمعهم الذي كان حتى ذلك الحين بريئاً إلى حد بعيد من الطبقة(٣). وسوف أذهب إلى أن تبني وحفز الطبقة كمقولة اجتماعية كان على حد سواء مسألة سلطة ومعرفة: بعبارة أخرى، أن ذلك التصور

للمجتمع والممارسات التي ارتبط بها، قد شكلت **تدخلاً، مشروعاً** سياسياً، من جانب جماعة اجتماعية سياسية محددة عاملة ضمن حقل أوسع بين حقول النزاع الثقافي والاجتماعي والسياسي(٤).

وأنا لا أزعم تقديم إعادة بناء كاملة لذلك الحقل الأوسع هنا، أو حتى تقديم دراسة شاملة لتكوين الطبقة العاملة في مصر في تلك الفترة. فأنا، على سبيل المثال، لا أوجه اهتماماً كبيراً هنا إلى الأدوار النشيطة التي لعبها العمال بالأجر وأعضاء آخرون في الطبقات الدنيا المدينية في "صنع أنفسهم" (مثلما كان يمكن لـ إي. بي.طومسون أن يعبر). ولا يجب لهذا للحظة أن يوحي بأن الطبقة كمقولة هوية وفعل قد أدخلت إلى مصر من جانب غير العمال وحدهم، أو بأن العمال قد تبنوا على نحو سلبي تصوراً للمجتمع صاغه وفرضه أولئك الأعلى منهم في الهيراركية الاجتماعية. على العكس، فمن الواضح أن العمال الأهليين والأجانب في مصر كانوا يملكون فعلهم وأصواتهم الخاصة، وكانوا في تلك الفترة نفسها يعتمدون على ويكيفون بنشاط خطابات هوية اجتماعية من مجموعة متباينة من المصادر، وهي خطابات لم تكن بالضرورة متطابقة (وربما كانت متعارضة) مع الخطابات التي روج لها الأفندية.

على أنني سوف أركز هنا على تصور الأفندية الاجتماعي، لأنني أعتقد أن هذا الجانب للبعد الخطابي للتكوين الطبقي لم يلق اهتماماً كافياً، ولأنني ناقشت بالفعل النشاطية العمالية في مصر ضمن سياق الاقتصاد السياسي لذلك البلد بقدر من الإسهاب في مكان آخر (بينين ولوكمان ١٩٨٧)، ولأنني أعتقد أن هناك حاجة إلى مزيد من البحث قبل أن يتسنى تحقيق فهم أفضل لأشكال الهوية والفعل لأولئك الذين نسميهم عرضاً بـ"العمال". وهذه الدراسة هي في الواقع جزء من مشروع بحث أوسع يسعى إلى استكشاف تحول الحياة الاجتماعية والثقافية للطبقات الدنيا الحضرية المصرية بين عامي ١٨٨٢ و١٩١٤، وهو مشروع سوف يستتبع ليس فقط المزيد من البحث وإنما أيضاً نظرة تتجاوز كثيراً أطر التاريخ العمالي على نحو ما جرى تصوره تقليدياً(٥). ولذا فإن مطامحي بالنسبة لهذا البحث هي مطامح متواضعة إلى حد ما: إنني لا أقصد من ورائه أكثر من أن يكون مساهمة جد أولية في علم لبلاغة تكوين الطبقة العاملة في مصر الحديثة(٦).

الشخصية والهيئة الاجتماعية (المجتمع)

ناقشت في مكان آخر بعض مقولات الهوية الاجتماعية للطبقات الدنيا السائدة في مصر قبل القرن العشرين، إلى جانب بعض التمثيلات التي تصور عبرها مصريون من الأفندية (وأجانب عاشوا في مصر أو زاروها) الطبقات الدنيا الريفية والحضرية في ذلك الوقت (لوكمان، قيد النشر). وبدلاً من أن أكرر نفسي هنا، أود تهيئة المسرح لهذا الاستكشاف للبناء الخطابي لـ "العامل" ولـ "الطبقة العاملة" باللجوء إلى نص معاصر آخر، ربما أمكننا من خلاله معرفة شيء عن تمثيل الطبقة الدنيا المصرية السائد بين أقسام واسعة من الأفندية عند منعطف القرن.

في كتابه، "**الفكر العربي في العصر الليبرالي**"، رصد ألبرت حوراني التأثير القوي الذي مارسه كتاب "**إلام يرجع تفوق الأنجلو – ساكسون؟**"، كتاب ادمون ديمولان المنسي الآن والمنشور في عام ١٨٩٧ في فرنسا، على الفكر الاجتماعي لكثيرين من المصريين المنتمين إلى الطبقات الوسطي والعليا (حوراني ١٩٨٣: ١٨١)(٧). وقد ذهب ديمولان إلى أن نجاح بريطانيا في بناء إمبراطورية وتفوقها الاقتصادي إنما يرجعان إلى حد كبير إلى نظامها التعليمي، الذي حفز طابعاً أخلاقياً سوياً والمبادرة الفردية وحب الحرية، خلافاً للنظام (التعليمي) الفرنسي الذي لقن الانصياع وجمود الفكر والروح العسكرية. والحال أن كتاب ديمولان، الذي ترجم بسرعة إلى عدة لغات، قد جرت قراءته ومناقشته على نطاق واسع في أوروبا وخارجها.

وفي مصر، نشر أحمد فتحي زغلول – وهو قاض كبير في المحاكم الأهلية وشقيق أكبر للزعيم القومي – فيما بعد – سعد زغلول، الذي كان آنذاك قاضياً هو الآخر – ترجمة عربية لكتاب ديمولان في عام ١٨٩٩، تحت عنوان '**سر تقدم الإنكليز السكسونيين**". وفي تقديمه للترجمة، طبق زغلول (الذي كان قد ترجم قبل ذلك كتاب بنتام "**أصول الشرائع**"، وسوف يترجم فيما بعد عدة أعمال لجوستاف لوبون) تحليل ديمولان على مصر، واصفاً ما اعتبره عيوب الشخصية المصرية (اللامبالاة والجهل أساساً) ومن ثم عيوب المجتمع المصري. وقد أثرت ترجمة زغلول لديمولان تأثيراً قوياً على كثيرين من أفراد الأفندية، حيث أثارت مناقشة واسعة لعيوب المجتمع المصري وللحاجة إلى إصلاح شامل. يبدو أن أفكار ديمولان تتجاوب مع أفكار محمد عبده (الذي كان قد عين لتوه مفتياً للديار المصرية) وأفكار أتباع محمد عبده، الذين ركز مشروعهم الإصلاحي

على التعليم (وبشكل أوسع على التكوين الأخلاقي) بوصفه الوسيلة الأفضل التي يمكن بها صوغ الشخصية الفردية على نحو مناسب وذلك للنهوض بالأمة ككل(٨).

وفي هذا السياق، جرى نشر واحد من أشمل انتقادات الذات التي ألهمها ديمولان وزغلول – وهو النص الذي أود مناقشته في شيء من التفصيل. فقد ظهر كتاب محمد عمر، "**حاضر المصريين أو سر تأخرهم**"، في عام ١٩٠٢، بمقدمة كتبها أحمد فتحي زغلول. ونحن لا نعرف شيئاً عن محمد عمر، سوى أنه كان موظفاً بمصلحة البريد المصرية. على أن من الواضح أنه قد تأثر تأثراً عميقاً بديمولان: فهو يبدأ ببيان أن "كتابي هذا على مثال كتاب (سر تقدم الإنكليز السكسونيين) المعرب بقلم سعادة العالم القانوني الفاضل أحمد فتحي زغلول بك رئيس محكمة مصر الابتدائية الأهلية ولكنه مع الأسف يشرح سر تأخر المصريين لا تقدمهم".

وقد ناقش روجر آلان (١٩٧٤) كتاب محمد عمر بصدد الحديث عن كتاب "**حديث عيسى ابن هشام** "لمحمد المويلحي، واستخدم تيموثي ميتشل (١٩٨٨: ١٠٠، ١١٧ – ١١٩) الكتاب لتوضيح انزعاج البرجوازية المصرية الجديدة من "فوضى" و"اضطراب" المجتمع المصري المعاصر ومن الجهل والانفلات وانعدام الانضباط الأخلاقي المميز للطبقة الدنيا. وهدفي في مناقشة هذا الكتاب مختلف نوعاً ما: فأنا أكثر اهتماماً برصده المعرفي الضمني للمجتمع المصري، وخاصة بتصويره المعلن وتعريفه الضمني للطبقة الدنيا.

الكسل والانحلال الخلقي

يتألف كتاب "**حاضر المصريين**" من ثلاثة أقسام، يتناول كل قسم منها واحدة من الجماعات التي يرى عمر أن المجتمع المصري ينقسم إليها: الأغنياء والوسط والفقراء. ويصور عمر أغنياء زمنه على أنهم زمرة منحطة نوعاً ما، مختلفين تماماً عن أسلافهم ذوي الجدارة والاستحقاق. وبتعريفهم على أنهم أولئك الذين يحيون من ممتلكاتهم العقارية أو ما ورثوه أو مناصبهم الحكومية، فإن الأغنياء هم من حيث الأساس كسالى وعديمو الشعور بالمسئولية ومبذرون ومبتذلون. ولكونهم مغرمين على نحو مضحك برفع الدعاوى القضائية، فإنهم يبددون وقتهم وأموالهم في معارك قضائية لا تنتهي حول الملكية.

والأزواج الأغنياء لا يعرفون شيئاً عن الحب أو المودة أو الاحترام المتبادل. كما أنهم فاشلون كآباء: فهم يسيئون معاملة أبنائهم ("أدب الأولاد الآن ناشئ من الخوف، ناشئ من استبداد الآباء والأمهات عليهم....") أو أنهم يهملونهم، ويتركون تربيتهم لخدم، بعضهم من الأجانب المنحلين خلقياً(٩). وكنتيجة لذلك، فإن أبناء الأغنياء عديمو التربية ويفتقرون إلى الانضباط الذاتي ولا يحترمون دينهم أو من هم أكبر منهم سناً؛ وهم يضيعون وقتهم في القهاوي وينكبون على ملاه كصراع الديكة. وبسبب سوء تعليمهم فإنهم لا يكادون يتحدثون بالعربية السليمة، وهم يقلدون العادات والموضات الأوروبية، مظهرين كوزموبوليتيتهم باستخدامهم المتساهل لكلمات أجنبية مثل **ميرسي** و**باردون** و**رانديفو**. وهم لا يقرأون كثيراً، إلاّ أنهم عندما يقرأون فإن ما يقرأونه هو عادة الكتب والدوريات المليئة بالهراء الذي لا معنى له والمكتوبة بالعربية المصرية العامية. ويشير عمر إلى أن ست عشرة دورية بالعامية المصرية قد صدرت في عام ١٩٠٠؛ وهو يرى أن واحدة كانت ستكون أكثر من كافية (عمر ١٩٠٢: ٣٧).

وخلافاً لذلك، فإن البورتريه الذي يرسمه محمد عمر للنوع المتوسط – **وسط الأمة** وإن كان يستخدم أحياناً مصطلح **الطبقة الوسطى** – إنما يبدأ بالثناء على فضائلها الكثيرة. فهي تتألف من أولئك الذين "يشتغلون لنفع الأمة بالأعمال كالتجارة والزراعة والصناعة" وكذلك في العلم والكتابة والخدمة الحكومية. ومن الواضح أن الطبقة الوسطي هي "زهرة الأمة وزينتها". ويقال لنا إنها حرة من كل من الكسل الذي يصيب الأغنياء والجهل الذي يصيب الفقراء، وإذا كان هناك أي تحسن بين الأغنياء أو بين الفقراء فإن الفضل في ذلك إنما يرجع إلى الطبقة الوسطي. ويمضي عمر إلى حد الادعاء بأن "منزلة الوسط في الأمة منزلة المهيمن على الطبقتين (الأخريين). ولذلك كثيراً ما أرسل الله الرسل، الذين جعلهم أعلام الهدي للخلق من الطبقة الوسطي" (مصدر سبق ذكره: ٨٣ – ٨٤).

لكن نبرة عمر تبدأ في التغير إذ ينخرط في نقد مسهب **للعلماء** (رجال الدين المسلمين) وللمؤسسات المرتبطة بهم. وهو يوافق بشكل معلن على دعوة محمد عبده إلى إصلاح الأزهر. مركز العلوم الإسلامية الذي يرجع عمره إلى ألف عام، حتى يتمكن من أن يلعب بشكل أكثر فعالية دوره اللائق في صوغ الشخصية الأخلاقية للأمة، كما ساند مقترحات عبده الرامية إلى إصلاح نظام المحاكم الشرعية. وإذ تمضي مناقشة عمر للطبقة

الوسطي إلى ما وراء العلماء فإنه يصبح بشكل ثابت أكثر انتقاداً، إذ يجد عيوباً في مختلف مؤسسات وممارسات الطبقة الوسطي. ويحظي الإصلاح التعليمي بالأولوية الكبرى: إذ يلاحظ عمر أن المصريين الأقباط يميلون إلى أن يكونوا أفضل تعليماً من المصريين المسلمين، وهو يحث المسلمين الأغنياء ومسلمي الطبقة الوسطي على تمويل مدارس أكثر (وأفضل) وعلى إنشاء المزيد من الجمعيات الخيرية. ويشجب محمد عمر رغبة الشباب المصريين في الحصول على عمل في الحكومة بوصفه علامة على كسلهم وانعدام اعتمادهم على النفس. وهو يعلن أن "التجارة حياة كل أمة"، ومع ذلك فإن رجال الأعمال المصريين غير أكفاء وقد سمحوا للأجانب بالسيطرة على اقتصاد البلد.

وفي قسم معنون بـ "كتب مفيدة" – خلافاً لأكوام النفايات عديمة القيمة (إن لم تكن الضارة ضرراً صريحاً) التي تنشر في مصر – يورد محمد عمر كتاب ديمولان، لكنه يورد أيضاً كتابي قاسم أمين "**تحرير المرأة**" (١٨٩٩) و"**المرأة الجديدة**" (١٩٠١). ويؤيد عمر بشكل معلن دعوة قاسم أمين إلى تحرير المرأة وإلى توفير تعليم أفضل للبنات وإلى إصلاح الحياة العائلية. ومنطقه منطق مألوف: "أساس العلم والتربية هو المدرسة المنزلية وأساس هذه المدرسة هي المرأة وإنه بقدر ارتقاء هذه ترتقى المدارس وبقدر ارتقائها ترتقي أفراد الأمة أيضاً" (مصدر سبق ذكره، ١٦٤)(١٠). ويدافع محمد عمر عن أمين ضد نقاده، الذين استغلوا مسألة الحجاب لمهاجمته مع تجاهلهم للمسألة الأكثر أهمية والخاصة بالتعليم والتكوين الأخلاقي.

وبحلول نهاية هذا القسم، كان عمر قد وسع نقده إلى درجة صار معها بوسعه أن يقول إن "الإسراف صفة عامة في كل الطوائف التي تتألف منها الأمة المصرية"، وإن كان المسلمون أكثر إصابة به من الأقباط أو اليهود (مصدر سبق ذكره: ١٨٩). بل إن شباب الطبقة الوسطي يشربون الآن الخمر ويترددون على القهاوي والبارات وصالات الرقص بالقاهرة، وهي أوكار انعدام العدل الموبوءة بالرذيلة والتي ارتفعت أعدادها على نحو مثير في السنوات الأخيرة.

علم أمراض "الفقراء"

على أنه بالرغم من كل عيوب الطبقات العليا والوسطي في مصر، فإن الفقراء هم الذين يصورهم محمد عمر على أنهم الشريحة **الأكثر** فساداً من الناحية الأخلاقية بين شرائح الأمة، كنتيجة لجهلهم الذي لا قرار له. ويبدأ عمر مناقشته للفقراء بإدانة ما يعتبره حياتهم الزوجية والعائلية المنحطة، وإهمالهم الجسيم لتربية ولأخلاق ولصحة أبنائهم. وهو يقول لنا إن الفقراء كسالي ويفتقرون إلى قوة الإرادة والرغبة في تحسين أحوالهم؛ وهم مجردون من الانضباط الذاتي والمبادرة الفردية. ولكونهم غارقين في الخرافة والتعصب، فإنهم لا يعرفون شيئاً عن المعنى الحقيقي والممارسة الحقيقية لدينهم. وينتقد عمر بقسوة الطرق الصوفية وممارسات **الذكر والزار** المرتبطة بها، ويوجه الاتهام بأن **الموالد** قد أصبحت مناسبات للتجاوز وللإباحية. وشأنهم في ذلك شأن أفراد الطبقات الأخرى، فإن الفقراء يسهرون الآن في القهاوي التي انتشرت حتى في القرى، منخرطين في ثرثرة عقيمة وغبية وهم يحتسون الخمر ويدمنون الحشيش أو يمارسون رذيلة أخرى من الرذائل الكثيرة المنتشرة الآن بينهم، كالزنا وفقدان العقل والمرض.

وفي فصل موجز، يناقش عمر أنواع الكتب التي يقال إن الفقراء الذين يعرفون القراءة كانوا يقرأونها في أيامه. وهو يعلن أن هذه الكتب كتب "بذيئة" كتبها حمقي وحشاشون ومليئة بـ"صور هزلية قبيحة" تفسد أخلاق قرائها. وهذه الكتب، واسعة التوزيع والتي يعاد طبعها مراراً، تحمل عناوين كـ"رجوع الشيخ إلى صباه" و"كتاب منعظ العنيّن والمغنى عن المعاجين"(١١) و"الايضاح في علم النكاح" و"الفلاح مع الثلاث نساء" و"عفريت الشوام" و"القاضي والحرامي" و"المرأة اللي حبلت جوزها" وما إلى ذلك. ويدعو عمر الحكومة إلى مراقبة أو منع مثل هذه الكتب لأنها تلحق الضرر بالآداب العامة وتفسد الفقراء(١٢).

ومن بين المجموعات الثلاث التي يُقَسمُ كتاب "**حاضر المصريين**" الأمة المصرية إليها، فإن "الفقراء" هم الأوسع إلى حد بعيد وهم أيضاً الذين يتم تعريفهم بشكل أكثر غموضاً. إن "**الفقراء**" يخدم كمصطلح شامل لكل من لا ينتمي إلى الطبقات الوسطي أو الغنية. ومخطط عمر التصنيفي لا يجرى تمايزاً حضرياً / ريفياً: إذ لا تجرى مناقشة **الفلاحين** كجماعة متميزة بل يجرى دمجهم ببساطة في فئة واحدة مع فقراء الحضر(١٣). كما أنه لا يبدو أن من المهم بالنسبة لعمر التمييز بين مختلف شرائح السكان الحضريين.

وهناك فصلان موجزان حول "حرف الفقراء" و"الصناع الفقراء"، لكن من الواضح أن تشديد الكاتب في كل من الحالتين إنما ينصب على عيوب السمات الشخصية التي يتقاسمها أفراد هاتين المجموعتين الفرعيتين بحكم انتمائهم إلى "الفقراء" وليس على أية هوية أو فعل اجتماعيين محددين قد يتميزون بهما.

ويظل هذا صحيحاً حتى عندما يشير عمر إلى أولئك العاملين في بعض أوسع وأحدث المشروعات الصناعية في مصر، كعمال العنابر في بولاق. فشأنهم في ذلك شأن نظرائهم في الورش الصغيرة، فإن هؤلاء العمال (الذين يشار إليهم بالصناع أو بأسماء أفعالهم المهنية) هم أيضاً "ضعاف الميل والعزيمة في أداء العمل الذي يناط بهم... تأمل فيهم تر أن أخص صفات الصانع منهم الجرأة على الكذب والغش والاحتيال". وهم كسالي ومهملون ويفتقرون إلى أي إحساس بقيمة الوقت. ويذكر عمر بشكل محدد الشابات العاملات في معامل السجائر - التي شهدت بحلول ذلك الوقت إضراباً رئيسياً واحداً على الأقل - لكن هدفه هو البرهنة على أخلاقهن المنحلة: "هن شر البنات سيرة وأرذلهن سريرة إذ يحكي أن منهن عدداً كبيراً متزوجات بشبان الأروام زواجاً غير شرعي" (مصدر سبق ذكره: ٢٤١، ٢٤٣، ٢٤٤).

وهكذا فليس هناك مكان في مفهوم محمد عمر للمجتمع المصري لا لـ"طبقة عاملة" متميزة ولا لـ"العامل" كنوع متميز من الأفراد، ولا حتى كمجموعات فرعية من "الفقراء" أو "الطبقة الدنيا". وبدلاً من ذلك، هناك الأغنياء الوسط والفقراء، الذين يشار إليهم أحياناً إشارة علاقية بالطبقات الأعلى والوسطي والأدنى. ونظام التصنيف هذا يدمج كلاً من عناصر قديمة وجديدة. فمن المؤكد أن الأغنياء والفقراء مقولتان متأصلتان بعمق في تخيلات أهلية قديمة للمجتمع. أما فيما يتعلق بالطبقة الوسطي، فإن عمر يحاول تأكيد أصالتها (واثبات تفوقها الأخلاقي) بالاستشهاد بحديث نبوي: "خير الأمور أوساطها". وهو يعتمد على خطاب أقدم بمقارنة وظائف مختلف الطبقات الاجتماعية بأجزاء مختلفة من الجسم البشري؛ وهكذا فإن الطبقة الوسطي تشبه "الأعضاء العاملة في الجسم" بينما الفقراء، بالنسبة للأمة، "هم سمعها وبصرها وعصبها الحساس" (مصدر سبق ذكره: ٨٣، ٢٠٣). على أن تصويره للطبقة الوسطي بوصفها الفاعل الاجتماعي الأول وبوصفها حاملة التنوير والتقدم، إنما يعتمد بشكل واضح، في الوقت نفسه، على الفكر الاجتماعي

الأوروبي في القرن التاسع عشر، وخاصة، بالطبع، على ديمولان، الذي يدين له بتركيزه على الطابع الأخلاقي الفردي بوصفه الموقع الرئيسي للنضال من أجل الإحياء القومي.

مشروع "الإصلاح"

يبرز كتاب "**حاضر المصريين**" بين أعمال التحليل الاجتماعي المصرية المعاصرة الأخرى بسبب النبرة العنيفة بوجه خاص (بل والمريرة أحياناً) التي يدين بها عيوب المصريين، وربما أيضاً بسبب تجريسه الذي لا يكل لفساد ولكسل الأغنياء. لكن محمد عمر يتحرك مع ذلك إلى هذا الحد أو ذاك ضمن عين الحقل الخطابي الذي يتحرك فيه معاصرون آخرون كأحمد فتحي زغلول ويوسف النحاس وقاسم أمين وأحمد لطفي السيد. ففي هذه المرحلة لا يوجد بالنسبة لأحد منهم فاعل اجتماعي جماعي اسمه "الطبقة العاملة"، كما أن "العامل" ليس مقولة هوية فردية ذات معنى. وهم يتحدثون بدلاً من ذلك عن **الصنَّاع** أو **الفَعَلَة** أو أنواع مختلفة من الحرفيين، وإذا ما استخدموا مصطلح **العامل**، فإنهم يستخدمونه عادة بمعناه الأقدم، معنى "الفَعَّال" أو معنى شخص "نشيط" في سعي ما(١٤). كما أنهم لا يرصدون ما سوف يسمى فيما بعد بالنزاع الطبقي كظاهرة مهمة.

بل إن هؤلاء المعبرين عن خطاب الأفندية، إذ يتأملون هذا الشيء الجديد، "المجتمع" (الذي ناقش تيموثي ميتشل [١٩٨٨] بناءه في أواخر القرن التاسع عشر)، إنما ينظرون إلى أنفسهم على أنهم جزء من نخبة صغيرة مثقفة مستنيرة غربية الميول تقف بمعزل عن، وتطل على، جمهرة غفيرة وبلا ملامح إلى حد بعيد من الفلاحين وسكان المدن المنتمين إلى الطبقة الدنيا الجهلاء. وهذه الجمهرة، وهى الغالبية العظمى من الأمة، ليست مستودع الفضيلة بل مستودع الرذيلة، أو على الأقل مستودع الجهل الذي لا قرار له، وعيوبها الشخصية (التي يتقاسمها إلى حد ما أعضاء جماعات اجتماعية أخرى) هي جِذْر تخلف الأمة بالمقارنة مع أوروبا(١٥).

وللتغلب على هذا التخلف ولعلاج أمراض الأمة، هناك ضرورة لمشروع واسع للإصلاح هدفه الأول (وإن لم يكن الوحيد) هو الطبقات الدنيا. وسوف يؤدى الإصلاح إلى تعليمها والارتقاء بها وتخليصها من عاداتها السيئة وخرافاتها وأساليبها المتخلفة، وسوف يغرس فيها إحساساً بالانضباط الذاتي وبالاعتماد على النفس وبالمبادرة الفردية.

وباختصار، فإن هذا المشروع قد ارتأى إعادة صوغ الطبقات الدنيا في صورة الأفندية الأهليين المتأوربين، لجعلها أهلاً للمواطنة في مصر جديدة يمكن عندئذ أن تحتل مكانها الجديرة به في صفوف الأمم المتمدينة(١٦).

وخطاب الإصلاح من خلال التعليم هذا كان أقوى ارتباطاً بأشخاص كمحمد عبده وأفراد الجماعة الفضفاضة التي سوف يسميها رشيد رضا فيما بعد **بحزب الإمام**، الذين سوف يتجه بعضهم في عام ١٩٠٧ إلى إنشاء **حزب الأمة**، الذي أصبحت صحيفة "الجريدة" التي رأس تحريرها أحمد لطفي السيد لسان حاله الأول (أنظر حوراني ١٩٨٣ وأحمد ١٩٦٠). وغالباً ما رأى أولئك المرتبطون بهذا الاتجاه أن الوصاية البريطانية المستمرة إنما تشكل شرطاً مسبقاً ضرورياً لنجاح الإصلاح ومن ثم فقد كانوا مستعدين لتأجيل مطلب الاستقلال السياسي إلى أن يكون البلد "مستعداً" له. وقد وصل الأمر بمحمد عمر، مثلاً، إلى حد توبيخ الطلاب الوطنيين المطالبين بالاستقلال لفشلهم في الاعتراف بفوائد الحكم البريطاني (عمر ١٩٠٢: ١٦٧).

القومية والإصلاح

والحال أن هذا الاستعداد لتأجيل الاستقلال قد جر "المصلحين" إلى نزاع مع الحركة القومية المصرية، الساعية إلى الاستقلال الفوري. وكانت هذه الحركة غائبة لأكثر من عقد بعد الاحتلال البريطاني في عام ١٨٨٢، ولم تبدأ النهوض إلاّ في أواسط التسعينيات، تحت قيادة مصطفى كامل. وبالنسبة للقوميين، لم يكن مصدر مشكلات مصر هو عيوب شخصية شعبها أو عيوب مؤسساتها الاجتماعية، بل هو الاحتلال البريطاني وسياسات الإدارة الاستعمارية. بل إن القوميين كانت لهم مصلحة في تصوير المصريين على أنهم أمة ناضجة ومتحضرة، ومن ثم قابلة لأن تحكم نفسها بنفسها فوراً: فقد شدد مصطفى كامل على أن مصر ليست كالكونغو أو الصومال حيث قد يكون الحكم الاستعماري الأوروبي مبرراً بالمستوى المنحدر لتمدن سكانهما الأهليين.

وهكذا فإن القوميين (الذين لم ينظموا أنفسهم رسمياً في الحزب الوطني إلاّ في أواخر عام ١٩٠٧) قد شعروا بالريبة عندما نشر خصومهم السياسيون كتباً ومقالات تشدد على تخلف وتعصب الجماهير المصرية، خوفاً (ليس دون مبرر) من أن مثل هذه

التصويرات سوف تستخدم لإضفاء الشرعية على الحكم البريطـاني. ومـن منظورهـم، فـإن الحكم البريطاني هو بحكم التعريف ليس في صالح مصر وإزالته لا الإبقاء عليه هي شرط مسبق للتقدم الاجتماعي؛ وكبرهان على ذلك، أشار القوميون إلى فشل حكومة مصـر التـي يسيطر عليها البريطانيون في إنفاق الكثير على التعليـم. ولـذا فقد شـجب القوميـون بحميـة الإيحاءات الداعية إلى تأجيل الاسـتقلال إلـى أن تمهـد السـبيل إليـه عمليـة إصـلاح طويلـة حتماً. فالاحتلال، في نظرهم، أياً كانت ذريعته إنما يعنى استمرار التخلف والخضوع(١٧).

على أن عين واقع أن المناقشة بين القوميين و"المصلحين" قد دارت حـول مسـألة ما إذا كان الحكم البريطاني شرطاً مسبقاً للإصـلاح أم عقبـة فـي طريقـه إنمـا يوحـي بـأن المعسكرين قد تقاسما أرضيةً مشتركةً ما. فالواقع أن خلاف القوميين مع دعاة الإصلاح لـم يكن حول شخصية (طابع) الجماهير الريفية أو المدينية (التي لم يبدوا اهتماماً كبيراً بهـا – إن كانوا قد أبدوا أي اهتمام بها على الإطلاق – على أية حـال حتـى فـي الأعـوام الأولـى للقرن) أو حول الحاجة إلى الإصلاح بقدر ما كان حول كيف يمكن تحقيق الإصلاح وعلى يدِ من. وقد تقاسم مصطفى كامل وزملاؤه إلـى حـد بعيـد تصـور خصومهـم عـن المجتمـع المصري (وخاصة عن الطبقة الدنيا)، وكذلك مشروعهم الخاص بـالإصلاح. وعلـى سـبيل المثال، فقد كتب مصطفى كامل في مقال يرجع إلى عام ١٩٠٦:

إن الخطة الوطنية التي يجـرى عليهـا أصحـاب النفوذ والتـأثير فـي الـرأي العـام المصري واضحة جلية: فنحن نريد، بفضل التعليم ونـور التقدم، إنهـاض شـعبنا وتعريفـه حقوقه وواجباته وإرشاده إلى المقام اللائق به في العالم، وإننا قد أدركنا من أكثر من قـرن أنه لا يمكن للأمم أن تعيش عيشة كرامـة إذا لـم تسـلك طريـق المدنيـة الغربيـة. (الرافعـى ١٩٦٢: ٢١٥).

وحول هذه المسألة، على الأقل، فإن الأمر الذي اختلف عليه المعسكران هـو مـا إذا كانت الوصاية البريطانية ضرورة بالفعل لـ (أو حتى مؤدية إلى) نجاح عمليـة التنويـر تلك، أو ما إذا كان يمكن تحقيق الإصلاح من خلال سيطرة النخبة المصرية المتعلمة علـى دولة مصرية مستقلة. وفى تلك المرحلة لم يكن هناك خلاف يُذكر حـول ماهيـة الجمـاهير ولا حول الحاجة إلى تعليمها والارتقاء بها، ولا حتى حول السمات التي يجب على التعليم أن يغرسها فيها.

في عام ١٨٩٤، لدى سماعه نبأ إضراب في بور سعيد، علَّقَ محمد فريد، الذي كان آنذاك مسئولاً في مكتب المدعي العام بالمحاكم الأهلية، وصار فيما بعد خليفة لمصطفى كامل كزعيم للحزب الوطني، علَّقَ بإمعانٍ قائلاً؛ "هذا داء أوروبي قد سرى بمصر" (عباس ١٩٦٧: ٤٩ – ٥٠). وكان رد فعل فريد نموذجياً: فبالقدر الذي أبدى به أفراد من الأفندية المتأوربين في مصر عند منعطف القرن أي انتباه من أي نوع إلى نشاطية الطبقة العاملة أو النزاع الطبقي أو الاشتراكية، فقد تصوروا هذه الظواهر بوجه عام كأمراض اجتماعيةٍ أوروبية المصدر. ثم إنهم قد نظروا إليها على أنها غريبة غربة أصيلة عن مصر ومن غير المحتمل أن تمد جذوراً محلية لها(١٨).

وقد أشار دونالد م.ريد إلى أن "الاشتراكية قد عَرَّفَ العالم العربي بها خصومها الليبراليون"، ويمكن قول الشيء نفسه عن مناقشة النشاطية العمالية والنزاع الطبقي (ريد ١٩٧٤: ١٧٩). وكان من بين أولئك الذين لعبوا دوراً بارزاً في إدخال هذه الأمور إلى الخطاب العام في مصر يعقوب صروف، المهاجر المسيحي اللبناني رئيس تحرير مجلة "**المقتطف**" الشهرية المقروءة على نطاق واسع، التي أُنشئت في لبنان في عام ١٨٧٦ ونُقلت إلى القاهرة بعد ذلك بثماني سنوات. وكان صروف داعية مبكراً ومتحمساً لمزايا المبادرة الفردية، والاعتماد على النفس، والرأسمالية، وقد اعتبر الحكم البريطاني الضمانة الأفضل لرقي مصر(١٩). وحول هذه المسائل، على الأقل، كان هناك ما هو مشترك بين منظور "**المقتطف**" ومنظور المصريين المسلمين الأصلاء المتأثرين بديمولان، وإن كانت هناك اختلافات مهمة في التشديد والنبرة.

ومنذ أواخر الثمانينيات فصاعداً، نشر صروف عدة مقالات تروج لمبادئ الاقتصاد السياسي "العلمية" وتدين الاشتراكية والإضرابات والنقابات. ومنذ وقت مبكر كمايو ١٨٨٧، كانت "**المقتطف**" تتذرع بمرجعية اقتصاديين أوروبيين لكي "تثبت" أن الإضرابات ليس من المحتمل أن تؤدى إلى زيادات دائمة في الأجور(٢٠). وفي مارس ١٨٩٠، شجب مقال "**المقتطف**" الافتتاحي "فساد مذهب الاشتراكيين"، وبعد ذلك بأربعة أشهر، ظهر مقال قصير يستشهد بكاتب إنجليزي قيل إنه أثبت أن أجور العمال الإنجليز الفعلية قد زادت بأكثر من الضعف على مدار العقود الخمسة أو الستة السابقة – وهو ما يهدف من ثم بشكل واضح إلى قول إن العمال ليس لديهم من ثم ما يشكون منه. وبين

الحين والآخر، كانت تظهر مناقشة أكثر توازناً، مثال ذلك مقارنة خليل ثابت العميقة بين الاشتراكية وداروينية هربرت سبنسر الاجتماعية، في عدد أغسطس ١٩٠٠. ويبدو أن هذا كان غير محتمل بالنسبة لرئيس تحرير "**المقتطف**"، فقد نشر العددُ التالي شجباً عنيفاً آخر للاشتراكية بقلم فارس الخوري.

وهذه المقالات تتصور فعلاً العمال وأصحاب الأعمال أو أصحاب المعامل كجماعتين اجتماعيتين متمايزتين. لكن السياق الذي توجد فيه هاتان الجماعتان وتتنازعان هو دائماً أوروبا. والقصد هو أن الاشتراكية والحركات العمالية والنزاع الطبقي هي أمراض مجتمعات أوروبية ليس لها أثر مباشر على مصر، ومن ثم يمكن متابعتها من بعيد دون ضير. وربما كان هدف "**المقتطف**" من نشر هذه المقالات هو تحصين المصريين المتعلمين ضد فيروس الاشتراكية، لكن المقالات نفسها لا توحي بأن هناك احتمالاً كبيراً في أن تصاب مصر به. وقد دعت "**المقتطف**" إلى التبني الشامل للثقافة العلمية وللمؤسسات الاجتماعية الأوروبية(٢١)، لكنها تقاسمت أيضاً التصور البريطاني السائد لمصر على أنها ذات دور زراعي بشكل خالص ولم تتوقع أن تكون طبقة عاملة مهمة أو النزاع الطبقي في أي وقت من الأوقات سمتين للمشهد الاجتماعي المصري.

وعلى سبيل المثال، يستهل خليل ثابت مقاله عن الاشتراكية والداروينية الاجتماعية بإجراء مقارنة صارخة بين العمال الزراعيين المصريين المستسلمين والعمال الأوروبيين الساخطين: "من يجل في أرياف القطر المصري ويشاهد الفعلة يعمل واحدهم سحابة نهاره ليكسب ثلاثة قروش فإذا قبضها عاد بها مسروراً، يعجب لانتشار الاشتراكية في البلاد الأوروبية، على كثرة الأعمال وتنوعها فيها وارتفاع الأجور فضلاً عما قيض الله لتلك البلاد من العدل والحرية والراحة والأمان."، ويرجع ثابت سخط العمال في أوروبا إلى الفقر والمشكلات الاجتماعية هناك. لكنه يقصد أن مصر محصنة ضد مثل هذا السخط وذلك بسبب مناخها، الذي يكفل استسلام الفقراء المصريين:

"فالبلاد الحارة الخصبة كمصر مثلاً بلاد الفقير ينام في العراء إذا عدم المسكن ويأكل ما شاء من البقول والأثمار فلا يحن إلى اللحوم والأدهان، وهو في غنى عن الوقود بما في طبيعة البلاد من الحرارة التي يعدمها أهل الشمال ويستعيضون عنها بما يوقدونه من الفحم والحطب مما يستنزف جزءاً كبيراً من ثمار أتعابهم وأجورهم".

ولا يشير المقال إلى العمال أو النزاع الطبقي في مصر نفسها.

الإضرابات و"الحيوية" القومية

إن إضراب عمال السجائر (اليونانيين أساساً) الذي استمر شهرين في القاهرة والذي تفجر في ديسمبر ١٨٩٩، والإضرابات والجهود التالية من جانب العمال (الأجانب أساساً) من أجل تشكيل نقابات، قد دفعت البعض بالفعل إلى التساؤل عما إذا كانت مصر يحتمل أن تحذو حذو أوروبا وتشهد في نهاية المطاف نزاعاً طبقياً. ففي يوليو ١٩٠١، مثلاً، كتب أحد قراء "**المقتطف**" إلى المجلة متسائلاً: "هل ترون أن مستقبل العمال في مصر يكون مشابهاً لما عليه العمال في الغرب، من جهة الإعتصاب الناشئ عن المزاحمة الحاصلة بين العمل ورأس المال، فقد سمعت ورأيت أن العمال في مصر بدأوا يشعرون بالميل إلى التخلص من النير القديم والشدة الماضية". لكن حكيم "**المقتطف**" لم يكن مستعداً لتصور هذه الإمكانية.

"لابد من أن يحدث عندنا ما حدث في أوروبا ولكن لا سبيل إلى اتساع نطاق الإعتصاب هنا لأن ليس عندنا معامل كبيرة ولا ينتظر أن توجد هذه المعامل وعسى أن لا نضطر إليها بل يبقى نطاق الزراعة واسعاً لمعيشة الأهلين ولا خوف من إعتصاب أهل الزراعة ولا سيما إذا بقى توزيع الأطيان شائعاً في البلاد".

والحال أو أولئك الذين استبعدوا إمكانية أن تصاب مصر أيضاً كأوروبا، بالنشاطية العمالية وبالنزاع الطبقي، كان عليهم أن يأخذوا بعين الاعتبار واقع أن العمال المحليين قد واصلوا خوض الإضرابات وتكوين النقابات، ولوعلي نطاق كان ما يزال صغيراً . وكان رد فعلهم هو تصوير مثل هذا النشاط على أنه مستورد أجنبي والتشديد على أنه علامة على انحراف اجتماعي وليس تطوراً طبيعياً، بل وصحياً. وهذا هو السبب في أن أسعد داغر، في مقاله عن الإضراب الأخير لعمال صناعة الملابس في القاهرة والمنشور في عدد يناير ١٩٠٢ من مجلة "المقتطف"، لم ينفث غضبه على المضربين أنفسهم بقدر ما نفثه على الصحفيين المحليين الذين أيدوا مطلب المضربين الخاص بزيادة الأجور، وخاصة الصحفيين الذين أشاروا إلى أن هذا الإضراب إنما يعد مؤشراً على "حيوية" الأمة ونهوضها إلى المطالبة بحقوقها التي تعرضت للإهمال على مدار زمن طويل

والحال أن مفهوم الحيوية، المتجذر في تمثيل المجتمعات أو الأمم كأجسام حية، كان محورياً لضروب معينة من النظرية الاجتماعية الأوروبية المعاصرة، ولم يكن بوسع داغر أن يقبل الإيحاء بأن الإضرابات تعد علامة على وجودها. وقد شجب إضراب عمال صناعة الملابس بوصفه غير مبرر وشدد على أن أسبابه الحقيقية هي رغبة العمال غير المشروعة في أن يكون لهم نصيب من أرباح أرباب العمل. وتحريض أرباب عمل معينين متآمرين على إيذاء منافسيهم، و"إستعداد طبيعي في نفوس سواد العمال للإعتصاب لكونهم أجانب متعودين ذلك...". كما أن الإضراب لم يكن دليلاً على حيوية الأمة، لأنه لم تكن له في الواقع علاقة عضوية بمصر: " هو إعتصاب أجنبي غربي ولا علاقة لنا فيه إلاّ المكان... أما مثل هذا الإعتصاب فلا يتخذ إلاّ دليلاً على ولوع الإنسان بالطفرة وهي محال، وطموح الفقير إلى مشاركة الغنى في أمواله وهو حرام غير حلال ومحال في محال"(٢٢).

ولم تذهب إدانات داغر الغاضبة دون رد. ذلك أن نجيب شاهين، الذي كان واحداً ممن استهدفهم داغر دون ذكر اسمه، قد كتب بعد ذلك بشهر للتشديد على أن إضراب عمال صناعة الملابس كان بالفعل علامة على الحيوية القومية: " إننا لا نسمع بالإعتصاب إلاّ بين الأمم الحية النامية البالغة ذرى التمدن كالأمم الأوروبية فلا نسمع به بين الأمم الآسيوية كالهنود والصينيين مثلاً". كما أن داغر لم يكن مصيباً عندما زعم أن عمال صناعة الملابس المصريين قد عارضوا الإضراب: "لو لم يكن العامل المصري مستعداً للإعتصاب ما أقدم عليه. فالإعتصاب إذاً دليل على روح جديدة تدب في صدره سببها" الحيوية" ونتيجتها تحسين الأحوال والمآل". وبالرغم من رد شاهين، فإنه يبدو أن معظم المثقفين في مصر قد واصلوا اعتبار النشاطية العمالية والنزاع الطبقي مستوردات غريبة لا نتاجات لمسار تطور مصر الاجتماعي نفسه. فحتى ذلك الحين لم يكن هناك شعور كبير بين صفوف الانتلجنتسيا المصرية بأن هذه الظواهر تمثل أو قد تصبح ظواهر أصيلة، ناهيك عن أن تكون مرغوبة من الناحية الاجتماعية.

الإسلام والاشتراكية والنزاع الطبقي

كان محمد عبده واحداً من المثقفين المصريين القلائل الذين يبدو أنهم تمكنوا من تصور تلك الإمكانية، بل وسعوا إلى تقديم أساس من الشريعة الإسلامية لتناول الإضرابات. ففي عام ١٩٠٤، قبل عام من موته، سأله فرح أنطون، الصحفي اللبناني الوافد (والاشتراكي الرائد) أن يدلي برأيه حول موقف الإسلام من تدخل الدولة دفاعاً عن العمال. وقد أشار محمد عبده في فتواه إلى وجود نزاع بين العمال وأرباب العمل في أوروبا، والذي يؤدى أحياناً إلى نشوب الإضرابات. وإذ يعترف عبده ضمنياً بإمكانية أن الإضرابات قد تصبح سمة من سمات الحياة الاقتصادية المصرية أيضاً، فإنه يذهب إلى أن الشريعة الإسلامية قد أوجبت على الحاكم أن يتدخل في الإضرابات التي تؤثر تأثيراً سيئاً على إنتاج ضروريات الحياة وأن يفرض تسوية تتمشى مع الصالح العام. ومثل هذه التسوية قد تتطلب من أرباب العمل زيادة الأجور أو تخفيض ساعات العمل، أو قد تتطلب من العمال إنهاء إضرابهم إذا ما تبين أنه بلا مبرر، في حين أن أولئك الذين يرفعون أسعار المواد الغذائية رفعاً شديداً يمكن إرغامهم على البيع بأسعار مناسبة(٢٣).

وفتوى محمد عبده جديرة بالذكر ليس فقط لأنها عبرت عن درجة من تفهم مطالب العمال المتعاطف النادر بين صفوف المصريين من طبقة محمد عبده، وإنما أيضاً لأنها تسلم بأن "العامل" مقولة اجتماعية تتعارض في الفتوى مع مقولة أرباب المال. وهذا المنظور لا يتعارض تعارضاً واضحاً فحسب مع إعراب "**المقتطف**" عن الإيمان المطلق بآليات السوق الحرة ومعارضتها لتدخل الدولة، بل إنه يشكل أيضاً قطيعة مع التصور الاجتماعي الموجود في جنس الكتابة الذي ينتمي إليه كتاب "**حاضر المصريين**". على أنه، بالرغم من أن هذه الفتوى قد نشرت في عام ١٩٠٦ في مجلة فرح أنطون، "**الجامعة**"، فإنها لم تلق انتباهاً عاماً كبيراً. ولا توجد شواهد على أنها قد أسهمت بأي شكل مباشر في تصور العمال كفاعلين اجتماعيين مشروعين على المسرح المصري.

ويمكن قول الشيء نفسه، بوجه عام، عن كتابات المثقفين القلائل في مصر الذين كانوا يدعون بالفعل إلى الاشتراكية في السنوات السابقة للحرب العالمية الأولى. والواقع أن مدى عدم ربط شخصيات مثل شبلي شميل وفرح أنطون وسلامة موسى ومصطفى حسنين المنصوري (كاتب كتاب "**تاريخ المذاهب الاشتراكية**"، المنشور في عام ١٩١٥ والذي ربما كان أول كتاب عن الاشتراكية يكتبه مصري مسلم) الاشتراكية في مصر بفعل

الطبقة العاملة أو عدم تحديدهم للنزاع الطبقي بوصفه ظاهرة اجتماعية يمكن أن تكون مهمة في مصر، هو مدى صارخ. على أن بالإمكان فهم منظورهم إذا ما أدرجناه ضمن خطاب "الإصلاح" الأوسع. ومن المؤكد أن هؤلاء الاشتراكيين الرواد كانت لهم خلافاتهم مع دعاة السوق الحرة من أمثال يعقوب صروف وأحمد فتحي زغلول ومحمد عمر. فقد ركز الأخيرون على العيوب الشخصية للجماهير، والتي يجب علاجها بغرس روح المبادرة الفردية وذلك أساساً عن طريق الفعل التربوي الطوعي من جانب الطبقات المتوسطة – والعليا؛ وقد اعتبروا الدولة جزءاً من مشكلة مصر، من حيث إنها تحفز الاعتماد التواكلي والكسل. أما الاشتراكيون، فقد شددوا من جانبهم أكثر على عيوب القوانين والمؤسسات الاجتماعية، وآمنوا بأن بوسع دولة نشطة أن تلعب دوراً حيوياً في شفاء العلل الاجتماعية. إلاّ أنه بالرغم من خلافاتهم، فإن الاشتراكيين وخصومهم المحافظين قد تقاسموا تصوراً عن أنفسهم كجزء من نخبة مستنيرة تتمثل مهمتها في إصلاح ورفع حالة الجماهير، التي يجرى النظر إليها على أنها موضوع يجب العمل عليه لا على أنها ذات طبقية فعلية أو ممكنة قد تتحدث وتتصرف بالأصالة عن نفسها(٢٤).

إعادة تصور الطبقات الدنيا

إذا كان يمكن أن يقال إن الأفندية المصريين، في الأعوام الأولى لهذا القرن، قد تحركوا عموماً من داخل تصور لمجتمعهم لم يكن فيه مجال للطبقة العاملة، فكيف أمكن أنه بحلول عام ١٩١١، أخذت صحيفة "**اللواء**"، لسان حال الحزب الوطني، تخاطب عمال ترام القاهرة، الذين كانوا قد اختتموا لتوهم إضراباً، بالعبارات التالية:

"إن قضيتكم هذه ليست قضية عمال الترامواى فقط، بل هي قضية جميع العمال في مصر. وقد جاءت حادثتكم بعد حادثة عمال العنابر دليلاً على أنه أصبح في مصر قوة لا يستهان بها وهى يقظة قوى طبقة العمال في البلاد الشرقية وتنبههم إلى مصالحهم وحقوقهم ورغبتهم في أن يكونوا بشراً كسائر البشر... فلتكن مجزرة العنابر [التي ارتكبتها الشرطة] قديماً ومجزرة العباسية [جراج الترام] حديثاً عبرة لكم. واجتمعوا وتقووا وأكثروا من الاختلاط والاتحاد بالعمال الأوروبيين زملائكم، وأنشئوا النقابات وجودوا عليها بالأموال واتركوا فيها على الدوام رأس مال عظيم ينفعكم حين الحاجة" (٥ أغسطس ١٩١١، في الغزالى ١٩٦٨: ٤٥ – ٤٦).

من الواضح أن شيئاً قد تغير في الشطر الثاني من العقد الأول للقرن العشرين: إن تلك الشريحة من الأفندية التي كانت نشطة في الحزب الوطني قد بدأت استخدام خطاب الطبقة. وبالطبع، فإن الظواهر الاجتماعية التي أشار إليها ذلك الخطاب لم تكن جديدة: فكما أسلفنا الإشارة، كان عدد كبير من مواقع العمل التي يعمل فيها عدد مهم من العمال بالأجر موجوداً منذ وقت معين، ومنذ عام ١٨٩٩ على الأقل كان بعض هؤلاء العمال ينخرطون في إضرابات ويحاولون تكوين نقابات. لكن هذه الظواهر قد اكتسبت الآن معان اجتماعية جديدة: لقد جرى فهمها كموضوعات متميزة داخل مفهوم جديد للمجتمع المصري وإدخالها في رؤية للنشاطية العمالية تحذو حذو الرؤية الموجودة في أوروبا الغربية. ومن خلال هذه العملية، أخذ بعض المصريين "يرون" مجتمعهم على أنه يتألف من طبقات، ويشيرون إلى الآخرين أو إلى أنفسهم كنوع من شخص اسمه "العامل"، يشكل بالاشتراك مع الآخرين من نوعه طبقة عاملة تملك صفات متميزة معينة (أقول "نوعه" لأنه بالرغم من وجود نساء عاملات، فإن "العامل" كان يُفترض ضمنياً أن يكون مذكراً).

فكيف حدث هذا التحول الخطابي؟ كما أسلفت الإشارة، فمن المؤكد أن العمال أنفسهم قد لعبوا دوراً رئيسياً في هذه العملية، مع أن ذلك ليس هو ما أركز عليه هنا. كما أن العوامل الاقتصادية والسياسية الهيكلية والظرفية كانت مهمة، وسوف أعود إليها فيما بعد. لكن هذا التحول قد تضمن أيضاً تبنى شرائح من الأفندية، وخاصة من الانتلجنتسيا الوطنية، لأسلوب جديد في "تخيل" "الطبقات الدنيا"، يشكل ابتعاداً عن المفاهيم غير التمييزية والسلبية التي استكشفتها من خلال عمل محمد عمر وتحركاً نحو إعادة تعريف للفلاحين وللعمال المصريين كمكونين متميزين للأمة، بل وأحياناً كنموذجين كاملين للأصالة القومية وللفضيلة القومية.

وقد أشار بينيدكت أندرسون إلى أن الرواية والصحيفة كانتا شكلي التخيل اللذين "قدما الوسيلة التقنية لإعادة تمثيل **نوع** الجماعة المتخيلة – التي هي الأمة" (أندرسون ١٩٩١: ٣٥؛ التشديد في الأصل). وهو يرى أنه عبر هذين الشكلين، وهما نتاج "رأسمالية طباعية" آخذة في التطور، أصبح بإمكان أعداد كبيرة من الناس ما كان يمكن لهم بالفعل قط أن يلتقوا أو أن تنشأ بينهم صلات مباشرة أن يتصوروا مع ذلك أنفسهم والآخرين كأفراد جماعة واحدة تتحرك عبر نوع جديد من الزمن الفارغ، المتجانس(٢٥). وهنا أيضاً لا ترى صياغة أندرسون التنوع وتتجاهل مشكلة الترجمة الثقافية: فلما كانت تعلى من

شأن الكلمة المكتوبة على حساب الكلمة المنطوقة، فإنها تعجز عن أن تفسر بشكل مناسب الأساليب التي قد يتسنى من خلالها للجماعات التابعة الأمية امتلاك وبناء القومية عبر خطابات أهلية منقولة شفهياً، خطابات هوية وفعل فرديين وجماعيين، بالاعتماد أحياناً على مفاهيم زمن غير متجانسة وغير خطية – على سبيل المثال، زمن النزعة الألفية الدوري أو زمن مختلف الكوزمولوجيات الدينية (أنظر جحا ١٩٨٥، تشاتيرجى ١٩٨٦، جيلروى ١٩٨٧: ٤٤ – ٤٥ وروفيل ١٩٩٢).لكن نموذج آندرسون قد يساعدنا على فهم ما قد يظل من المفيد تسميته بـ"القومية البرجوازية"، قومية الأفندية في مكان كمصر. وبالنسبة للانتلجنتسيا هناك (ومن الأرجح في أماكن أخرى أيضاً) فإن هذه الأشكال الأدبية الجديدة يبدو بالفعل أنها قد لعبت دوراً رئيسياً ليس فقط في نشر مفهوم الأمة وإنما أيضاً في "إعادة تمثيل" الفلاحين والعمال الحضريين بحيث أصبح يجرى النظر إليهما كمكونين متميزين ومهمين، بل ولهما قيمة من مكونات الأمة.

ومنذ عام ١٩٠٦ على الأقل فصاعداً، نرى أن الطبقات الدنيا في مصر يجرى تخيلها من جانب شرائح من الأفندية بسبل جديدة ومختلفة عبر هذه الأشكال الثقافية، ومن خلال هذه العملية جزئياً، جرى بناء طبقة عاملة على المستوى الخطابي. وأود أن أستكشف هذا التطور بمناقشة ولحدة من "الروايات" الأولى التي كتبها مصري والتي تتخذ من مصر المعاصرة سياقاً لها (خلافاً، مثلاً، للروايات التاريخية التي كان جرجي زيدان وآخرون يكتبونها منذ سنوات). وتتصل هذه الرواية بالفلاحين لا بالعمال الحضريين، لكنني أزعم أن إعادة تصور الفلاحين هي التي مهدت لإدخال شرائح أخرى من طبقة دنيا كانت غير متمايزة سلفاً في الخطاب القومي بعد ذلك بوقت قصير.

دنشواي: من فلاحين إلى مصريين

في يوليو ١٩٠٦، بدأت صحيفة "**المنبر**" القاهرية نشر مسلسل رواية قصيرة جديدة، كتبها الشاب محمود طاهر حقي البالغ من العمر ٢٢ عاماً، تحت عنوان "**عذراء دنشواي**". وسوف يواصل محمود طاهر حقي (عم يحيى حقي، الكاتب المصري البارز) كتابة العديد من القصص القصيرة والمسرحيات في الوقت الذي سيواصل فيه عمله كسكرتير لدى مسئولين حكوميين مختلفين ولدى مؤسسات مختلفة؛ ويبدو أنه قد مات في أواسط الستينيات. وقد لقيت **عذراء دنشواي** رواجاً فورياً – يُقال لنا إن "آلاف" النسخ قد

وزعت توزيعاً سريعاً – وسرعان ما نشرت في كتاب. على أن **عذراء دنشواى** بالرغم من أثرها الأول، سرعان ما اختفت من سجل الأدب المصري والعربي الحديث ونُسيت من الناحية العملية حتى إعادة نشرها بالعربية في عام ١٩٦٤. والمراجع الأساسية عن الأدب العربي الحديث لا تشير إليها. وبدلاً من ذلك، فإن هذه المراجع تشير عموماً إلى رواية **زينب** لمحمد حسين هيكل، والمنشورة في عام ١٩١٣، على أنها "الرواية العربية الحقيقية الأولى" (كاتشيا ١٩٩٠: ١١٣). والواقع أن **زينب** قد تكون أقرب من **عذراء دنشواى** إلى ما نعتبره اليوم رواية؛ فمن المؤكد أنها عمل أطول وأكثر تركيباً. لكن رواية حقي قد فتحت مع ذلك مساحة جديدة في الأدب العربي الحديث ومن عدد من النواحي يمكن أن يقال إنها قد بشرت برواية **زينب**. ثم إن **عذراء دنشواى**، بظهورها في لحظة حرجة، إنما يمكن قراءتها بوصفها ترمز إلى تحول خطابي معين يتميز بأهمية عظيمة(٢٦).

وتتناول رواية حقي حدثاً تاريخياً فعلياً. ففي يونيو ١٩٠٦، خرجت مجموعة من الضباط البريطانيين إلى صيد الحمام فأصابت دون قصد فلاحاً بجراح وأحرقت أحد الأجران في قرية دنشواى بالدلتا. وفى الصدام التالي الذي نشب مع الفلاحين الغاضبين، أصيب ضابطان بجراح، مات أحدهما بعد ذلك متأثراً بجراحه، وكان رد فعل السلطات البريطانية على ذلك الحادث وحشياً. فسرعان ما جرى إلقاء القبض على عدد كبير من الريفيين وتقديمهم إلى محكمة خاصة، كان أحد قضاتها أحمد فتحي زغلول، وبعد محاكمة قصيرة جرى إعدام أربعة فلاحين شنقاً بينما حكم على واحد وعشرين آخرين بالحبس لمدد مختلفة و / أو الجلد علناً. وقد أدت المحاكمة والأحكام القاسية إلى إثارة غضب الرأي العام المصري، الذي أعتبر المسألة كلها انتهاكاً فظيعاً للعدالة. كما أن الحادث والهياج الذي تلاه قد أتاحا سياقاً لصوغ نوع جديد من الارتباط التخيلي بين الأفندية والفلاحين، والواقع أن هذا الارتباط هو ما تجسده رواية **عذراء دنشواى**، وقد تجلى في نوع جديد من الكتابة.

ومن زاوية الشكل الأدبي، فإن هذا الكتاب يرمز إلى تحول مهم. فالأعمال الروائية القليلة التي سبق نشرها والتي تتخذ من مصر المعاصرة سياقاً لها – مثال ذلك رواية **حديث عيسى ابن هشام** للمويلحى، والتي نشرت مسلسلة بين عامي ١٨٩٨ و١٩٠٢ – كانت ما تزال تستخدم السجع إلى حدٍ ما وكانت مكتوبة بعربية أدبية جد بعيدة عن اللهجة العامية المصرية. وخلافاً لذلك، فإن حقي يكتب بعربية "صحفية" حديثة ولا يستخدم

السجع بالمرة. والأهم من ذلك أنه بالرغم من أن المكون السردي لرواية **عذراء دنشواى** مكتوب بالفصحى، فإن حوار الفلاحين إنما يدور بالعامية المصرية. وبطبيعة الحال، فإن العامية كانت قد استخدمت من قبل في المسرحيات والإسكتشات الصحفية، لكن هذه قد تكون المرة الأولى التي حدث فيها مثل هذا الاستخدام لحوار في سرد روائي عربي منشور يتميز بطول مهم. كما يبدو أن **عذراء دنشواى** كانت من بين أول الأعمال الروائية العربية التي استخدمت تقنية المونولوج الداخلي، في فصل يصور ممثل الادعاء المصري وهو يصارع ضميره قبل محاكمة القرويين.

لكن حقي فتح أيضاً ساحة جديدة من زاوية المحتوى. ففي حين أهملت الأعمال الروائية السابقة من الناحية العملية الطبقات الدنيا، واستمدت شخصياتها من الطبقات المتوسطة والعليا، فإن أبطال **عذراء دنشواى** هم فلاحون عاديون (وإن كان من الواضح أنه يجرى إضفاء خصال مثالية عليهم). ويجرى تصوير القرويين على أنهم أناس فاضلون، مجدون، مهذبون يعتبرون، شأنهم في ذلك شأن أعضاء طبقة حقي، عقلانيين لهم فرديتهم وحياتهم الداخلية. كما يجرى تمثيلهم على أنهم يمتلكون نوعاً برجوازياً جداً من الروح الاجتماعية: فهم أيضاً لهم "ناديهم"، وهو مكان في القرية يجتمعون فيه كل مساء للتمتع بصحبة بعضهم البعض، ويناقشون الأمور التي تهمهم ويحلون بشكل سلمي أية نزاعات قد تنشأ بينهم. ويقال لنا إن الفلاحين مساواتيون وديمقراطيون: فهم في اجتماعاتهم لهم "حرية في الفكر والمناقشة، فللابن أن يحاج أباه، وللأخ أن يناقش أخاه" دون خوف. ووفقاً لحقي، فإن هذه الحريات تمتد حتى إلى النساء: "للمرأة حظ الاجتماع والمناقشة كالرجل سواء بسواء كما يتمنى سعادة صاحب (تحرير المرأة) ويود!" (حقي ١٩٦٤ [١٩٠٦]: ١٣). وتعاطف حقي مع النساء واضح. فـ "عذراء" عنوان كتابه والشخص الذي يعلن أنه "موضوع" قصته هو الفتاة الفلاحة الجميلة والفاضلة ست الدار، ذات "القلب الأبيض النقي" وإن كانت ترتدى "رداءً أسود قذراً". ومصطلح "عذراء" الغنى بالإيحاءات والذي يستخدمه حقي لتسمية ست الدار إنما يحتمل أنه كان له صداه الثقافي الملحوظ لدى المصريين المعاصرين: فإلى جانب جمعه بين الطهارة والبراءة، فإنه يعد اللقب العربي الأساسي لمريم، أم عيسى. وهكذا نكون قد ابتعدنا كثيراً عن أشباه المتوحشين الجهلاء، الغارقين في الخرافة والمنحلين أخلاقياً الذين صورهم محمد عمر.

والحال أن سرد حقي للصدام بين أناس دنشواى الطيبين والضباط البريطانيين، والمحاكمة والإعدامات التالية، إنما ينتج وقعاً محدداً: وإذا اعتمدنا على بينيدكت آندرسون مرة أخرى، فإن هذا السرد إنما "يعطى تأكيداً تنويمياً لرسوخ جماعة واحدة، تستوعب الشخصيات والمؤلف والقراء، وتتحرك قدماً عبر زمن تقويمي" (١٩٩١: ٢٧). والأحداث التي يرويها حقي هي مشهد يحدث أمام "أعيننا" على مسرح "نراقبه" (أي الأمة برمتها) معاً: "في الساعة العاشرة من صباح يوم ٢٥ يونيو، رفع الستار عن هيئة المحكمة المخصوصة. فتطلع إلى مشاهدة تمثيل هذا الفصل المضحك المبكى عشرة ملايين مصري" (حقي ١٩٦٤ [١٩٠٦]: ٥١).

ويجرى التعبير عن هذا الوقع نفسه في سيل من القصائد والكتابات الصحفية التي حفزتها أحداث دنشواى، مما ساعد على إنتاج تحول في الأسلوب الذي يجرى به تخيل الأمة (أنظر خوري ١٩٧١ وكاتشيا ١٩٨٩: ٢٤٧ - ٢٥٨ ونصر ١٩٥٨). فهي الآن يجرى توسيعها لتشمل، بمعنى جديد وأكمل، الفلاحين والطبقة الدنيا المدينية الذين يبدأ المثقفون القوميون في تصورهم وتصويرهم على أنهم أناس "مثلنا" - غير متعلمين وأجلاف ربما، لكنهم مع ذلك مصريون كالآخرين. ثم إن الخطاب القومي يبدأ في أن ينسب إلى الجماهير الريفية والمدينية نوع الذاتية الفردية والإنسانية الذي كان ينظر إليه فيما سبق على أنه يكاد يكون خاصية قاصرة على الطبقات العليا والوسطى، كما يبدأ في وضع هذه الجماهير على مسرح التاريخ المعاصر. وبهذا يجرى إضفاء إمكانية فعل على الجماهير: إنها تصبح جماعة فاعلة يمكن تعبئتها من جانب الحركة القومية ويمكن استيعاب مصالحها ومطالبها ضمن النضال القومي. وهذا كله لا يسبق بالضرورة مشروع "إصلاح" الطبقات الدنيا - فالجماهير ما يزال يتعين تعليمها والارتقاء بها - لكنه يعقده(٢٧).

ظهور "الشعب"

ربما أمكن أيضاً - من هذه الإعادة لصوغ التصور في تحول سيمانطيقى معاصر. فبحلول أواخر القرن التاسع عشر كان مصريون كثيرون قد أخذوا يستخدمون مصطلح الأمة كمرادف للمصطلح الفرنسي **ناسيون** nation .وكان ما يزال بالإمكان استخدامه بمعنى أقدم، غير قومي، للإشارة مثلاً إلى جماعة (أمة) المسلمين. لكن معناه الإقليمي - القومي كان راسخاً بما يكفى بحيث أنه في عام ١٩٠٧ لم تر الشريحة العلمانية

الأكثر انسجاماً وذات التوجه المصري (خلافاً لذوى التوجه العثماني) من الانتلجنتسيا المصرية أية صعوبة في استخدامه في اسم حزبها: **حزب الأمة**. كما أن مصطفى كامل ورفاقه القوميين قد استخدموا بوجه عام مصطلح الأمة بمعنى ناسيون nation .

إلاّ أنه منذ حوالي زمن دنشواى، وخاصة بعد موت مصطفى كامل في أوائل عام ١٩٠٨، يبدو أن قادة وكتاب الحزب الوطني قد أخذوا في استخدام مصطلح **الشعب** بشكل أكثر تكراراً، جنباً إلى جنب (وإن لم يكن بدلاً من) مصطلح **الأمة**. ومن المحتمل تماماً أن المعنى المتغير والاستخدام المتزايد لمصطلح **الشعب** في الخطاب القومي كان مرتبطاً بإعادة توجه الحركة القومية نحو الجماهير المصرية ودمجها في الأمة المصرية بمعنى جديد وأكمل: ليس كعلامة على التخلف أو كموضوع للإصلاح لا حول له ولا قوة، بل كجماعة فاعلة ممكنة يجب تعبئتها. وهكذا أخذ مصطلح الشعب يعنى شيئاً مثل لوبيبل Le peuple الفرنسي: إنه لم يكن مطابقاً تماماً للأمة بل كان يتألف من غالبيتها العظمى، نواتها "الحقيقية الأصيلة"، مستودع "كونها أمة". وربما أدى استخدام هذا المصطلح أيضاً إلى استحضار وثبةِ نزعةٍ شعبويةٍ مرغوبة معينة، وفضيلة بطولية ونزعة إيجابية حركية وميل ديمقراطي ومساواتي، بل وربما ثوري(٢٩).

القوميون "يكتشفون" الطبقة العاملة

إذا كانت دنشواى قد قدمت الفرصة الأولية لإعادة تصور الفلاحين في الخطاب القومي، فإن الحزب الوطني قد طور توجهه الشعبوى الجديد وإستراتيجيته الشعبوية الجديدة في سياق، ورداً على، ظرف سياسي واقتصادي محدد والضرورات والفرص التي وَلَّدَهَا. ويتمثل أحد العوامل في الوفاق الودي الأنجلو – فرنسي لعام ١٩٠٤، والذي قبلت فرنسا أخيراً بموجبه سيطرة بريطانيا على مصر في مقابل إطلاق يد فرنسا في المغرب. وكان ذلك ضربة قاسية لمصطفى كامل ولزملائه، الذين تمنوا لسنوات طويلة أن يؤدى الضغط الفرنسي إلى إرغام البريطانيين على مغادرة مصر. وبحلول منتصف العقد، كان قد أصبح من الواضح أن السيادة الاسمية التي كانت الدولة العثمانية ما تزال تحتفظ بها على مصر صار من غير المحتمل أن تكون رافعة لإخراج البريطانيين من البلد. كما أن الآمال التي كان مصطفى كامل قد علقها في وقت من الأوقات على الخديوي عباس حلمي لم يبد أن من المحتمل أن تتحول إلى حقائق. على أن القاعدة الاجتماعية الموجودة للحركة

القومية في مصر كانت جد ضعيفة بحيث لا يمكنها مواجهة القوة الاستعمارية البريطانية مواجهة ناجحة. ولذا فقد كانت هناك حاجة ملحة، لم يتم الاعتراف بها اعترافاً كاملاً والتصرف بموجبها إلاّ بعد موت مصطفى كامل، إلى توسيع تلك القاعدة والعثور على سبيل ما لجذب وتعبئة جماعات محلية جديدة لبناء حركة استقلال ذات قاعدة أوسع بكثير.

كما لعبت العوامل الاقتصادية دوراً، وإن كنت لن أفصل الحديث عنها هنا لأنني ناقشتها في مكان آخر (أنظر بينين ولوكمان ١٩٨٧: الفصلين ٢ - ٣). فقد أدى تدفق لرأس المال الأجنبي كان قد بدأ في أواسط التسعينيات إلى تفجر للنمو الاقتصادي، أدى إلى إنشاء مشاريع صناعية ومشاريع نقل جديدة وإلى توسع في عدد العمال بالأجر العاملين في مشروعات ضخمة، حديثة. وقد عانى هؤلاء العمال من انخفاض الأجور وسوء ظروف العمل، وفاقم التضخم من محنتهم. والحال أن أزمة اقتصادية في عام ١٩٠٧ قد أدت إلى فجوة في النمو وإلى بذل جهود من جانب أرباب العمل لتخفيض الأجور أو على الأقل لتجميدها (الأمر الذي كان يعني في ظروف التضخم انخفاضاً في الأجور الفعلية) وانتزاع المزيد من العمل من عمالهم. وقد ترتبت على ذلك موجة من السخط والاحتجاج العماليين، لعب فيها المصريون لأول مرة دوراً بارزاً، خاصة بين صفوف عمال ترام القاهرة والإسكندرية وعمال السكك الحديدية في عنابر ورش الإصلاح والصيانة في بولاق. وفي الوقت نفسه، كانت أسباب معيشة الحرفيين وعمال الصنائع اليدوية المصريين قد تعرضت للخطر من جراء تدفق السلع المصنعة الأجنبية والمنافسين الأجانب، الأمر الذي زود الحزب الوطني بجماعة فاعلة ممكنة أخرى.

ومنذ عام ١٩٠٨ فصاعداً لم يبدأ الحزب الوطني في مجرد تصوير نفسه في صورة المدافع عن الفلاحين بل سعى أيضاً إلى تنظيمهم عبر إنشاء شبكة من التعاونيات الريفية. وفي الوقت نفسه، فقد تغير أيضاً مفهوم القوميين عن الطبقة الدنيا المدينية وموقفهم منها. فقد أخذوا الآن يستوعبون تجليات السخط بين صفوف الحرفيين والعمال المدنيين، وقدرتهم الواضحة على الفعل والتنظيم الجماعيين، ليس وفقاً لمفهوم "الفوضى" و"مرض" اجتماعي مستورد، بل باعتبار ذلك علامة على انبثاق جماعة فاعلة جديدة ممكنة قد تخدم المشروع القومي (إذا ما أمكن تعريفها وتوجيهها على نحو مناسب). وكان الحرفيون المصريون قد عانوا لبضع سنين واشتكوا من المنافسة الأجنبية، وكان العمال المصريون بالأجر قد احتجوا وشاركوا في إضرابات وسعوا إلى تنظيم أنفسهم، دون أن

يلتفت إليهم القوميون بشكل معلن أو إيجابي يذكر؛ والحال أن هذه الأفعال قد اكتسبت الآن معاني جديدة وأعيد دمجها بسرعة تماماً ضمن خطاب النزعة القومية المصرية.

وفى تحديدهم لنوع المعنى الذي استخلصوه من هذه التطورات، كان بإمكان قادة وكوادر الحزب الوطني **(وكلهم من غير العمال هم أنفسهم)** الاعتماد على ما سبق لي أن أشرت إليه بما يمكن تصوره على أنه "نموذج" أوروبي – متاح بالفعل ويمكن تعميمه بسهولة – لهوية ولفعل الطبقة العاملة. وبالرغم من أن هذا النموذج قد جرى تبنيه عموماً في أوروبا الغربية من جانب العمال ومن جانب المثقفين المرتبطين (أو الطامحين إلى الارتباط) بالحركات العمالية، فإن بالإمكان أيضاً الاستحواذ عليه بشكل انتقائي ونشره لخدمة مصالح حركات قومية – شعبوية يقودها غير عمال. تلك كانت الحالة في مصر، حيث قام الآن أعضاء من الأفندية بدمج عناصر من هذا النموذج في الخطاب القومي و، عبر السعي إلى تنظيم "العمال" **(المعرفين تعريفاً فضفاضاً)** كفاعلين اجتماعيين وسياسيين، لعبوا دوراً حاسماً في البناء الخطابي للطبقة العاملة المصرية وفى تمصير التمثيلات "الطبقية" للمجتمع المصري(٣٠). ولتحقيق المشروع القومي على نحو ما تصوروه، فقد تصوروا الفعل العمالي **(الذي سبق بالطبع انخراطهم)** من خلال تكييف مُحَدَّدٍ لخطاب الطبقة سمح بدمج هويات قائمة (الحِرَف، مثلاً) تحت العنوان الأوسع لـ"الطبقة العاملة"، التي يجرى تصورها الآن كجزء لا يتجزأ من الأمة المصرية.

والحال أن ذلك الخطاب عن هوية وفعل الطبقة العاملة قد تم ترويجه من خلال الصحف القومية، التي بدأت تشير إلى وتنتقد اضطهاد العمال المصريين من جانب الرأسماليين والمديرين الأجانب، وتبرز التهديد الذي تمثله المنافسة الأجنبية بالنسبة للحرفيين وتعبر عن شكايات ومطالب الطبقة الدنيا المدينية، وتؤكد على حاجة العمال إلى الوحدة والتنظيم. كما واكبت عدداً من المؤسسات التي أنشأها الحزب الوطني اعتباراً من عام ١٩٠٨ فصاعداً: **مدارس الشعب** التي قدم فيها نشطاء ومؤازرو الحزب دروساً مسائية للحرفيين وللعمال المدنيين، **ونقابة عمال الصنائع اليدوية** التي أنشئت تحت رعاية الحزب في عام ١٩٠٩، ونقابة عمال ترام القاهرة، التي أنشئت في ذلك العام نفسه. والحال أن هذه المؤسسات، والممارسات الاجتماعية المرتبطة بها، قد ساعدت على خلق وقع "طبقة عاملة"، بدأ يجرى النظر إليها تدريجياً على أنها واقع اجتماعي وفاعل اجتماعي.

وبالرغم من النداءات الداعية من حين لآخر إلى التضامن الطبقي بين العمال المصريين والأوروبيين (كما في مقال صحيفة "**اللواء**" في عام ١٩١١ والذي سبق الاستشهاد به)، فإن "العامل" و"الطبقة العاملة" في هذا الحقل الخطابي كانا بشكل أساسي يخصان العمال **المصريين**، وقد جرى تسهيل الوحدة المفهومية للعمال المصريين من مختلف الأنواع عن طريق تعارض مضمر بين "المصريين" و"الأجانب". وقد ساعد هذا التعارض على هيكلة خبرة عمال الحرف والحرفيين الذين يعملون لحساب أنفسهم وصغار الملاك الذين يواجهون تهديد المنافسة الأجنبية، إلاّ أنه كان ملائماً أيضاً بالنسبة لكثيرين من المصريين العاملين في المشروعات الضخمة. وقد تجاوب مع واقع أن هذه المشروعات كانت في جميع الحالات تقريباً مملوكة و / أو مدارة من جانب أجانب، كما تجاوب مع إدراك العمال أنهم ضحايا للسلوك التعسفي والمسيء والتمييزى من جانب المديرين والكوادر الإشرافية والعمال الأجانب.

العمال و"العمالية"

لقد ناقشتُ حتى الآن بناء خطاب طبقي كما لو كان مجرد شأن من شئون الانتلجنتسيا القومية. على أنني، مجازفاً بتكرار ما قلت، يجب أن أؤكد من جديد على نقطة حددتها في مستهل هذا المقال: بقدر ما أن بعض المصريين قد أخذوا في هذه الفترة ينظرون إلى أنفسهم على أنهم عمال، فإن ذلك لم يكن لمجرد أن أولئك الأعلى منهم اجتماعياً قد أبلغوهم بأنهم يجب أن ينظروا إلى أنفسهم على أنهم عمال. وبالرغم من أننا ما نزال نعرف أقل مما نحن بحاجة إليه عن كيفية انطلاق هذه العملية وسط العمال، فإن علينا أن نفترض أنهم قد لعبوا دوراً نشيطاً في صوغ هويتهم وإيجاد معنى لعالمهم (أنظر بينين ولوكمان ١٩٨٧).

على أن هذا لا يعنى تفسير تبنــي هويـة الطبقـة العاملـة كمجـرد نتـاج لـــ "خبـرة" استغلال واضطهاد معينة في موقع العمل. فنحن، بدلاً من ذلك، وكما أشرت فيما سلف، بحاجة إلى النظر إلى الحقل الخطابي الحافل بالتناقضات والذي أتيحت فيه للعمال سبل مختلفة لفهم (أو ربما بتعبير أدق، لهيكلة) ظروفهم وخبراتهم وأنفسهم، بما في ذلك تلك

السبل التي أبرزت الطبقة (بأي معنى محدد) كمقولة ذات معنى. والحال أنه ضمن ومن خلال هذا الحقل أصبحت "العمالية" وضعية تابعة بالنسبة لبعض الناس وجرى تصور ظروف موقع العمل (الأجور المنخفضة وظروف العمل البائسة والملاحظين السيئين، الخ) ليس فقط على أنها جائرة واستغلالية بشكل مهيكل معين، وإنما أيضاً على أنها قابلة لـ "مقاومتها" وتغييرها عن طريق أنواع معينة من النشاطات (الإضرابات، النقابات، الخ). وليست "المقاومة" ذاتها هي ما جرى تعلمه في العملية - فقد وجد المصريون دائماً سبلاً لمقاومة أو لتفادى السلطة الجائرة - بل إن ما جرى تعلمه هو **أشكال** معينة للمقاومة والهوية والتنظيم، وهى أشكال اعتمدت على وحملت معاني جديدة وقديمة على حد سواء.

ومن المرجح أن من بين العناصر التي صيغت منها ذاتية العمال المصريين ممارسات كانت ترتبط في وقت من الأوقات بطوائف الحرف، وكذلك ما يمكن تسميته بالمفاهيم الشعبية - الإسلامية عن العدل والإنصاف و(بالنسبة للرجال) بعض مفاهيم الذكورة. وبالإضافة إلى مثل هذه العناصر "الأهلية"، فإن عمال الحرف والحرفيين الذين يعملون لحسابهم وصغار الصناع وكذلك العمال المصريين العاملين في المشروعات الحديثة الضخمة، قد بدأوا أيضاً في هذه الفترة في التعرف على النموذج الأوروبي لهوية ولفعل الطبقة العاملة، والذي يبرز "الطبقة" بوصفها سمة محورية (أو حتى السمة المحورية) للنظام الاجتماعي ويبرز "العمالية" كأسلوب لتنظيم الخبرة الفردية.

وقد ناقشتُ بالفعل طريقاً واحداً يحتمل أن يكون هذا النموذج قد وصل إلى العمال المصريين عبره: جهود كوادر الحزب الوطني الرامية إلى تنظيم بعض جماعات العمال المصريين منذ عام ١٩٠٨ فصاعداً، والتي أدت إلى خلق مؤسسات وإدخال ممارسات تأصل فيها مفهوم معين عن هوية الطبقة العاملة(٣١). إلاّ أن طريقاً ثانياً كان ماثلاً أيضاً، وهو طريق كان متمايزاً في البداية عن الطريق الأول وإن كان قد تداخل معه أحياناً. فعلى الأقل، كان بعض العمال اليونانيين والإيطاليين الذين هاجروا إلى مصر لفترات أطول أو أقصر قد انخرطوا في النقابية والإضرابات بل والحركات أو الجماعات الاشتراكية والفوضوية والفوضوية - السنديكالية، في بلدانهم الأصلية، وقد حملوا معهم أفكارهم وخبراتهم. ومن المرجح أنه لم يكن من السهل دائماً أن ينتشر هذا النموذج خارج الجاليات الأجنبية من خلال الاتصال المباشر بين العمال الأجانب والمصريين: فالجماعتان كانتا غالباً منفصلتين من جراء الاختلافات اللغوية والدينية ومن جراء النزعة العنصرية

والتنافس على الوظائف، والامتياز الأجنبي وتوزع قوى العمل على أسس عرقية وما إلى ذلك. على أن هذا النوع من النقل المباشر قد تم بالرغم من أي شئ، خاصة في مواقع العمل المختلطة.

على أنه أياً كان الطريق الذي وصل هذا النموذج عبره إلى العمال المصريين، فإنه قد أضفى على خبرات وممارسات بعض العمال – تنظيم العمل والمكان والزمن في موقع العمل، الاستغلال والاضطهاد، أنماط المعيشة والعمل والتفكير والمقاومة – معنىً "طبقياً عمالياً"، وإن لم يكن بالضرورة من نوع واحد. ولا يعنى هذا أن العمال المصريين قد تبنوا بشكل سلبي نموذجاً ثابتاً معيناً وأخذوا يتصورون الذات والمجتمع بالشكل نفسه الذي فعل به ذلك عامل إنجليزي أو إيطالي أو ألماني معاصر. على العكس، لقد كان ذلك عملية خلاقة استوعب عبرها المصريون مجموعة معينة من الممارسات لكنهم جمعوا بينها وبين عناصر مستمدة من أنساق أخرى للمعنى. كما كانت عملية حافلة بالتناقضات، حيث أن قوى اجتماعية مختلفة، تعزز أشكالاً مختلفة للهوية وللفعل مرتبطةً بمشاريع سياسية مختلفة، كانت تتنازع على كسب التأييد. وقد كانت عملية مفتوحة: إن طبقة عاملة مصرية لم تظهر إلى الوجود كـ"شئ" ثابت وغير متغير مرة وإلى الأبد في لحظة محددة من الزمن، بل كانت على مدار العقود تتكون وتتلاشى ويعاد تكوينها بشكل متواصل عبر نضالات سياسية واقتصادية وثقافية خيضت ضمن نسيج بنيوى لا يكف عن التغير.

خاتمة

لقد أوحى هذا البحث بأن هناك حاجة إلى التعامل مع السرد السائد لتاريخ تكوين الطبقة العاملة المصرية والتاريخ العمالي المصري باعتباره سرداً إشكالياً. وهذا السرد يستمد معظم قوته من واقع أنه يسمح بإندراج تاريخ الطبقة العاملة المصرية إندراجاً سهلاً وغير إشكالي في سرد رئيسي عام للتاريخ العمالي، وهو سرد مستمد هو نفسه من قراءة خاصة (وإشكالية جداً) للخبرة التاريخية الأوروبية الغربية. وهو يسمح بتصوير مصر على أنها قد مرت من حيث الجوهر بذات التحولات التي مرت بها أوروبا الغربية في وقت أسبق إلى حدٍ ما كما يسمح بتصوير طبقتها العاملة على أنها سارت في المسار نفسه إلى هذا أو ذاك. لكن ذلك السرد إذ يفعل ذلك إنما يجعل نفسه عرضة لتوجيه النقد إليه بوصفه غائياً وجوهري النزعة في آن واحد. كما يمكن أن يؤخذ عليه فشله في تناول التمثيل بوصفه مشكلة يتعين على المؤرخين مواجهتها والتعامل معها.

لقد زعمت هنا إننا بحاجة إلى توسيع مفهومنا للتكوين الطبقي بحيث يأخذ في الحسبان البناء الاجتماعي للمعنى، والذي هو في الوقت نفسه إنتاج أنساقٍ للسلطة. ففي مصر كما في أماكن أخرى، كان انبثاق العامل كنمط اجتماعي وانبثاق طبقة عاملة كفاعل اقتصادي وسياسي نتيجةً للتطور الرأسمالي لكنه كان بالدرجة الحاسمة نفسها تماماً نتيجة لنضالات سياسية وأيديولوجية بنيت خلالها مواقع تابعة جديدة وقوى فاعلة اجتماعية جماعية جديدة وسياسة جديدة قوامها الأمة والمواطنة. والحال أن استرداد وإعادة بناء تلك النضالات والحقول التي خيضت فيها واستخلاص معنىً ما من الشبكة المتراكبة من التمثيلات والممارسات الماضية والحاضرة التي يتألف منها هذا الجانب من التاريخ، مما يعد دون شك مشروعاً صعباً سوف يتطلب قدراً كبيراً من البحث التالي ومزيداً من إعادة التفكير. لكنه يعد بأن يكون مشروعاً مجزياً أيضاً، مشروعاً قد ينتج سبلاً جديدة لفهم ولتمثيل الماضي، ولرصد موقعنا منه.

الحواشي

١- يخطر ببالي هنا أساساً أمين عز الدين (١٩٦٧) ورءوف عباس (١٩٦٨) وعبد المنعم الغزالى (١٩٦٨). وقد اقترحتُ مقدمة عملي المكتوب بالاشتراك مع جويل بينين (بينين ولوكمان ١٩٨٧) نهجاً نظرياً مختلفاً، لكن ذلك النهج لم يجر تطبيقه بشكل متماسك في مجمل الكتاب، وأنا أناقش هذه الأدبيات باستفاضة أكثر في لوكمان (عمل يصدر قريباً).

٢- أنظر رايموند ويليامز (١٩٧٧، خاصة الفصل الثاني)، الذي يناقش مادية اللغة وتيموثى ميتشل (١٩٩١)، الذي يحلل الدولة كوقعٍ لممارسات حديثة معينة.

٣- في هذا المقال، أستخدمُ "الأفندية" وأحياناً "الانتلجنتسيا" كمقولتين فضفاضتين نوعاً ما و**ثقافيتين** إلى حد كبير تستوعبان أولئك المصريين - الذكور والحضريين عموماً - المتميزين بممارسات كتلقي العلم في منظومة المدارس الحديثة، وبأسلوب حياة متأورب إلى هذا الحد أو ذاك (بما في ذلك نوع الملبس)، و بالعمل في وظائف ذوى الياقات البيضاء أو المهن الحديثة، وبالاستهلاك المنتظم (وأحياناً بإنتاجٍ) للصحف وللمجلات وللكتب.

٤- في ذلك الحقل، بالطبع، دار سجال أيضاً في الوقت نفسه حول مسائل أخرى ذات صلة، كدور وحقوق المرأة. وبالرغم من أنني لن أتناول تلك المسألة إلاّ بشكل عابر، فإن من الواضح أن التكوين الطبقي كما أتصوره هنا كان عملية متأثرة بالجنس (النوع) إلى حد بعيد.

٥- للوقوف على مناقشة منشطة حول التحولات الأخيرة في حقل التاريخ الاجتماعي، أنظر أيلي (١٩٩٠).

٦- أشكر كريستين كوبتيوتش، التي اعتمدت على إستبصاراتها النظرية العميقة (أنظر كوبتيوتش ١٩٨٩). ويبدو لي أن نهج بيير بورديو في تناول التكوين الطبقي (١٩٩١: ٢٢٩ - ٢٥١) يعد مماثلاً للنهج الذي عرضته هنا.

٧- أنظر أيضاً ميتشل (١٩٨٨: ١١٠ - ١١١). وتوجد لدى لويس (١٩٦٨: ٢٠٣ - ٢٠٤) مناقشة لتأثير ديمولان على الخصوم العثمانيين الليبراليين للسلطان عبد الحميد.

٨- لتكوين فكرة عن آراء محمد عبده حول التعليم والتربية، أنظر محمد عمارة (١٩٧٢: المجلد الثالث، ١٦٠ - ١٦٩).

٩- يحكى لنا محمد عمر (١٩٠٢: ٢٣) أنه خرج ذات يوم للتنزه مع صديق له في حدائق الأزبكية فنادت صديقه امرأة أوروبية كانت تشرف ساعتها على مجموعة من الأطفال. وقد سألتْ صديق عمر: "ألا تعرفني؟"، فأكد لها أنه لا يعرفها. فردت عليه مُوَبخةً: "كيف تنساني؟"، وأوضحت له أنها عندما كانت تعمل بأحد البارات، كان يزورها ليلاً. وبعد أن طلبت المرأة من صديق عمر أن يقسم بكتمان السر، قالت له إنها الآن مديرة محترمة في قصر أحد الباشاوات وإنها تتمتع بنفوذ ملحوظ على أسرته وأعماله.

١٠- حول الحركة النسائية المصرية المبكرة، أنظر فيليب (١٩٧٨) وكول (١٩٨١) وبارون (١٩٩١) وبدران (١٩٩١).

١١- وفقاً لفير، فإن **المعاجين** (المفرد **معجون**) عبارة عن مستحضرات من أوراق القنب والبنج وبذور الداتوره وبذور الخشخاش، والعسل والجيَّه (نوع من الزبد)، تنتج آثاراً مماثلة لآثار الحشيش أو الأفيون.

١٢- بقدر إمكانية استمرار رصد أمثلة له، فإن هذا الجنس الأدبي يستحق بالتأكيد البحث وقد يسلط ضوءاً جديداً معيناً، جد مطلوب، على الثقافة المصرية عند مستهل القرن. ويقترح روجر شارتيير (١٩٨٨) مبادئ موجهة نظرية قد تكون ملائمة لمثل هذا البحث.

١٣- حول مسألة التمايزات الحضرية / الريفية في مصر، أنظر باير (١٩٨٢، خاصة الفصول ١ - ٣).

١٤- أنظر، على سبيل المثال، أحمد فتحي زغلول (١٨٩٩)، الذي يشير في مقدمة ترجمته لكتاب ديمولان إلى "عمال الاحتلال"، أو مصطفى كامل، الذي أشار في عام ١٩٠٥ إلى "حضرة المقدام العامل محمد طلعت حرب بك، مدير قلم قضايا الدائرة السنية سابقاً" (في الرافعي ١٩٦٢: ٤١٦).

١٥- حول "جهل" الفلاحين، أنظر أيضاً براون (١٩٩٠: الفصل الثالث).

في تصوير لطيف للارتباطات فيما بين مختلف مكونات هذا الخطاب، يذكر قاسم أمين في كتابه ("تحرير المرأة"، ١٩٢٨ [١٨٩٩]: ٣٦) أن أحد مبررات تعليم المرأة – والتي يقصد بها المرأة المنتمية إلى الطبقة المتوسطة والطبقة العليا – هو أن هذا التعليم ضروري حتى يكون بوسعها "مراقبة الخدم بحيث لا يفلتون من مراقبتها، وبغير هذا يستحيل أن يؤدوا خدمتهم كما ينبغي.". والحال أن البعد الطبقي لدعوة قاسم أمين النسائية لم يغب عن فقاده. وعلى سبيل المثال، فإن محمد فريد وجدي (١٩١٢) قد طلب من قرائه أن يتذكروا أنه في مقابل كل مهندسة أو طبيبة في أوروبا، يوجد مائة ألف من عاملات المصانع المتضورات من الجوع، وقد تساءل، هل هذا هو ما يريده أنصار تحرر المرأة لمصر؟

١٦– يمكن تطبيق تعليقات سامي زبيده حول محمد عبده على هذه الجماعة ككل: "إن العدو الحقيقي في هذا الخطاب ليس أوروبا، بل العناصر التي ولّدَتْ وصانت التأخر والجهل والفساد على مدار عصور الانحطاط الإسلامي. وهذه العناصر تشمل الكيانات السياسية المجزأة والاستبدادية وانحطاط الدين إلى ضلالات وطقوس صوفية وسحرية، تحول الانتباه بعيداً عن الشواغل والنشاطات العامة وإلى الشواغل الخاصة والأنانية. وفي المجتمع المعاصر له، كانت هذه القوى مرتبطة بحكام تقليديين وبمؤسسات وأخويات دينية تقليدية وبالممارسات الدينية للعوام. والحال أن حملات الإصلاح، الذي لم يكن من السهل توجيهها ضد الحكام، كانت في أغلب الأحيان موجهة ضد الثقافة المحلية ومؤسساتها، والتي تعد أبرز علامات التأخر وأبرز العقبات في وجه التقدم" (زبيده ١٩٨٨: ٣ – ٤).

١٧– عارض مصطفى كامل ومعظم رفاقه أيضاً دعوة قاسم أمين إلى تحرير المرأة، حيث رأوا فيه شكلاً من أشكال الإمبريالية الثقافية يهدد طابع مصر القومي وثقافتها الإسلامية وقيمها الاجتماعية. وفي مصر كما في أماكن أخرى، فإن وضعية المرأة وحقوقها وشكل لبسها قد أصبحت علامات حداثة وأصالة يدور النزاع حولها. وللتعرف على مناقشة توضيحية للمجادلات حول المرأة في البنغال في القرن التاسع عشر، أنظر تشاتيرجي (١٩٨٩).

١٨– مع أن كثيرين من أولئك الذين نشروا وحرروا وكتبوا للصحف التي ناقشها أدناه كانوا من أصل لبناني – سوري، فإن هذه الصحف كانت مقروءة بشكل واسع

من جـانب المصريين أهل البلد ويمكن اعتبارها، علـى الأقل، صالحـة لتقدير عمومي للاهتمامات وللرأي العام المحلي.

١٩- حول يعقوب صروف، أنظر ريد (١٩٧٠). كما تناولت مجلة "الهلال" التـي أسسها جرجي زيدان هذه المسائل (وإن كان بشكل أقل حدة) في وقت لاحـق إلـى حد مـا: أنظر فيليب (١٩٧٩).

٢٠- أنظر أيضاً المقال الخاص بالتحكيم والوساطة وملكية العمـال للمصـانع فـي عدد يونيو ١٨٨٧.

٢١- قيل لقراء "المقتطف" في المقال الافتتاحي لعـدد يونيـو ١٩٠٠: "إن الإقتـداء بهم [أي بالأوروبيين] في اللباس لا يكفى ولا يغنى عن الإقتـداء بهـم فـي العلـم والعرفـان والجد والاجتهاد ولكن الإقتداء في اللباس لابد منه إذا أردنا أن نسـهل علـى أنفسـنا وأبنائنـا سبل السعي ولا نبقى للأوروبيين مزية علينا".

٢٢- تحسباً لعدم وصول الرسالة بعد، نشر العدد نفسه موضوعاً قصيراً جاء فيه أن " علماء الاقتصاد متفقون كلهم أو أكثرهم على أن أتصاب العمـال يضرُ بهـم وبغيـرهم ويأول إلى تنقيص أجورهم لا إلى زيادتها وأن لزيادة الأجور أسـباباً أخـرى أهمهـا النجـاح المستمر في الأعمال".

٢٣- أنظر عمارة (١٩٧٢: ١، ٦٧٣ – ٦٧٥). لا يبدو أن محمد عبده قد نـاقش الاشتراكية بشكل سافر، إلاّ أنه يبدو من المحتمل أنه كان يعتقد أن ما أعتبره مبادئ رئيسية لها يمكن إدراجه ضمن أخلاق اجتماعية إسلامية؛ أنظر تعليقه المطول على سورة البقـرة، في عمارة (١٩٧٢: ٤).

وقبل ذلك بسنوات، كان جمال الدين الأفغاني، أستاذ محمد عبده وشريكه، قد علق على الاشتراكية. وقد قال الأفغاني إن الطبقات العاملة الأوروبية قد اتجهت إلى الاشـتراكية لأن "دعاواها المبالغ فيها تقابل بالإهمال التام بل إن أبسط حقوقها تعـامل بـلا مبـالاة [من جانب الأثرياء]. ولابد لهذا من أن يقود إلى وضـع خطـير فـي الغـرب، لـن يـترك الشـرق بعيداً عن التأثر به". إلا أنه مع أن الأفغاني لم يكن غـير متعـاطف مـع العمـال الأوروبيين في محنتهم، فإنه قد رفض مادية الاشتراكية وتطرفها، وتحدث بدلاً من ذلك عن "اشـتراكية إسلامية" معتدلة، عن "نوع من الاشتراكية طبقه الخلفاء الراشـدون. ولا مفر مـن أن تقـود أية اشتراكية مختلفة عن الاشتراكية الإسلامية في روحها وأسسها إلى إراقة الدمـاء وذبـح

الأبرياء ودمار لن يفيد أحداً. والحديث الزلق عن الاشتراكية قد يفيد البعض كشعار، لكنها كلمة طيبة يساء استخدامها. ولنكرر إن الاشتراكية الإسلامية هي الحق بعينه والحق أحق بأن يتبع". للوقوف على النص برمته أنظر حنا وجاردنر (١٩٦٩: ٢٦٦ - ٢٧٤).

وقد اتخذت مجلة "**المنار**" التي أسسها رشيد رضا موقفاً مماثلاً، من المرجح أنه كان موقف محمد عبده أيضاً: فمن الناحية النظرية، تعتبر الاشتراكية شيئاً طيباً، لأن العقل يؤيدها ولأن بالإمكان العثور على مبادئها الرئيسية في الشريعة. فالواقع أن الإسلام (إن فهمناه فهماً صحيحاً) إنما يجيز بالفعل كل ما يسعى إليه الاشتراكيون. (أنظر المنار I: ١١٩، ٨٨٦ - ٨٨٩، ٩٤٥ - ٩٤٩).

أمَّا صالح حمدي حماد، وهو كاتب مصري معاصر آخر، فقد عالج أيضاً هذه المسألة في كراس مثير للانتباه صدر تحت عنوان "**نحن والرقى**" (١٩٠٦). ففي فصل حول "ما يجب رفضه في الرقى الحديث"، شجب حماد الاشتراكية الأوروبية (التي رأى أنها كسبت التأييد بين صفوف "الطبقات العاملة الفقيرة" بسبب أنانية الطبقات العالية أساساً) وذلك لإلحادها وتطرفها. لكنه رأى أن "الاشتراكية الصحيحة والديمقراطية المنيفة المعتدلة هي من مبادئ الدين الإسلامي"، موحياً بأن مصر لن تجد نفسها في حالة مماثلة لحالة أوروبا (حماد ١٩٠٦: ١١٣).

٢٤- أنظر زيادة (١٩٩١) وشميل (بلا تاريخ) وريد (١٩٧٥) وايجير (١٩٨٦).

٢٥- صور إيفان كارتون هذه الظاهرة تصويراً لطيفاً: "في زماننا، فإن تجربة جلوس عشرات الملايين من الأميركيين في بيوتهم المنفصلة، مجتمعين الواحد مع الآخر ومع الحملة الجوية الأمريكية في الخليج عبر القوة الشبحية للصحافة الإليكترونية ونقل الصور والأخبار بالأقمار الاصطناعية، ربما يمثل أصفى جماعة متخيلة أمكن تحقيقها حتى الآن - الانمحاء الأتم للاختلاف الاجتماعي المربك عبر تلاقي الفردية الخاصة والهوية القومية" (١٩٩١: ٤٢). وطبيعي أن هذا "الانمحاء للاختلاف الاجتماعي المربك" لا يكون تاماً أو دائماً بالفعل أبداً. والألعاب الرياضية هي ساحة مهمة أخرى يجري فيها خلق وقع الجماعة القومية وكثيراً ما تندرج فيها الاعتبارات المتعلقة بالجنس وبالنوع (ذكر / أنثى).

٢٦- أنظر مقدمة يحيى حقي في حقي (١٩٦٤ [١٩٠٦]). وتوجد الآن ترجمة إنجليزية في الجبلاوى (١٩٨٦)؛ وتظهر مناقشة موجزة للرواية في الخادم (١٩٨٥). وجميع الإستشهادات هنا هي من طبعة عام ١٩٦٤ العربية.

٢٧- كما تصور رواية **"زينب"** لمحمد حسين هيكل الفلاحين تصويراً يتميز بالتعاطف معهم نوعاً ما. وكانت قد نشرت في الأصل تحت الاسم الأدبي **"مصري فلاح"**، والذي يؤكد كانتشيا إنه كان يتميز آنذاك بمعنى أخلاقي أساساً، إذ يعنى مصرياً من أرومة مصرية أصيلة وليس من أرومة تركية أو شركسية (١٩٩٠: ١١٣). على أن هذا الاختيار لهذا الاسم الأدبي يوحي بتوحد معين مع الأصول والأصالة الفلاحية كان من شأنه أن يكون غير محتمل أن يحدث من جانب مثقف مصري حتى قبل عقد مضى. وتعبر الرواية عن تعاطف ملحوظ مع الفلاحين، الذين يجرى تصويرهم كعبيد حقيقيين لملاك الأرض المستغلين والفاسدين.

٢٨- بالرغم من أن كلمتي **الوطنية والوطني** مشتقتان من كلمة **الوطن**، فإن هذه الأخيرة لها معنى مميز يتصل بالأرض، ولذا فقد كانت أقل ملائمة للإشارة إلى الجماعة القومية في المجرد.

٢٩- يدلى خوري (١٩٧١: ٩٥) برأي مماثل فيما يتعلق بالشاعر على الغاياتى، الذي كان جد قريب من الحزب الوطني: "... لما كان مفعماً بروح الثورة الفرنسية، فإنه قد أستخدم كثيراً كلمة **الشعب** بدلاً من كلمة **القوم**، التي استخدمها البارودى [شاعر وزعيم بارز للحركة القومية الفاشلة لأعوام ١٨٧٩ - ١٨٨٢]. ".وقد حوكم محمد فريد، زعيم الحزب الوطني وحبس ستة أشهر في عام ١٩١١ لكتابته مقدمة لديوان شعر وطني للغاياتى، اعتبره البريطانيون ديواناً داعياً إلى التخريب.

وقد تصور عبد الرحمن الرافعى، المحامى الوطني الشاب، في كتابه الصادر في عام ١٩١٢ تحت عنوان **"حقوق الشعب"**، تصور تحالفاً بين "رجال الغد" (أي الانتلجنتسيا القومية) و"جمهور الشعب"، وهو مصطلح قد يكون ممهداً لمصطلح "الجماهير". أنظر الرافعى (١٩٥٢: ٢١ - ٢٢).

٣٠- إن هذه الإعادة لصوغ فهم النشاطية العمالية ربما يكون قد سهلها واقع أن المناضلين القوميين كانوا يتبنون هم أنفسهم أشكالاً للتنظيم وللنضال ليست غير متشابهة مع أشكال تنظيم ونضال العمال. ففي أواخر عام ١٩٠٥، نظم الطلاب القوميون "نادى

المدارس العليا" من أجل تعبئة الطلاب المنتمين إلى والمتخرجين من، مؤسسات التعليم بعد الثانوي، وفى السنة التالية أضرب طلاب مدرسة (كلية) الحقوق إضراباً للاحتجاج على تعديلات أدخلت على نظامهم التعليمي؛ أنظر الرافعى (١٩٥٢: ١٠ – ١١).

٣١- يمكن القول إن تكوين الطبقة العاملة في مصر لم يكن فقط مرتبطاً ارتباطاً لا ينفصل بصوغ المشروع القومي، بل إن لغة الطبقة ولغة النزعة القومية قد تداخلتا إلى حد بعيد بالنسبة لكثير من العمال المصريين، حتى الفترة الناصرية وفى خلالها.

المراجع

أولاً: المراجع العربية

رءوف عباس: (١٩٦٧) **الحركة العمالية في مصر، ١٨٩٩ - ١٩٥٢** (القاهرة: دار الكاتب العربي).

قاسم أمين: (١٩٢٨) [١٨٩٩] **تحرير المرأة** (القاهرة: لا ذكر للناشر).

عبد المنعم الغزالي: (١٩٦٨) **تاريخ الحركة العمالية المصرية، ١٨٩٩ - ١٩٥٢** (القاهرة: دار الثقافة الجديدة).

صالح حمدي حماد: (١٩٠٦) **نحن والرقى** (القاهرة: مطبعة مدرسة والدة عباس الأول).

محمود طاهر حقي: (١٩٦٤) [١٩٠٦] **عذراء دنشواى** (القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي).

محمد عمارة، تحرير: (١٩٧٢) **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر).

أمين عز الدين: (١٩٦٧) **تاريخ الطبقة العاملة المصرية منذ نشأتها حتى ثورة ١٩١٩** (القاهرة دار الكاتب العربي).

محمد نصر: (١٩٥٨) **دنشواى والصحافة** (القاهرة: مكتبة نهضة مصر).

عبد الرحمــن الرافعــى: (١٩٥٢) **مذكراتــي، ١٨٨٩ - ١٩٥١** (القاهرة، دار الهلال).

عبد الرحمن الرافعى: (١٩٦٢) **مصطفى كامل، بــاعث الحركـة الوطنيـــة** (القــاهرة: مطبعــة النهضة المصرية).

شبلي شميل: (بـلا تـاريخ) **مجموعـة الدكتـور شـبلي شميل** (القاهرة: مطبعة المعارف).

محمد عمر: (١٩٠٢) **حاضر المصرييــن أو ســر تأخرهم** (القاهرة: مطبعة المقتطف).

محمد فريد وجدي: (١٩١٢) **المــرأة المسـلمة**: رد **علـى كتـاب المـرأة الجديــدة** (القــاهرة. مطبعة هندية).

أحمد فتحي زغلول: (١٨٩٩) **سر تقدم الإنكلــيز السكســونيين**(القــاهرة: مطبعـــة المعارف).

ثانياً: المراجع الإنجليزية

REFERENCES

Ahmed, Jamal Mohammed
1960 The Intellectual Origins of Egyptian Nationalism (London: Oxford University Press).

Allen, Roger
1974 A Study of "Hadith 'Isa ibn Hisham": Muhammad al - Muwaylihi 's View of Egyptian Society during the British Occupation (New York: State University of New York Press).

Anderson, Benedict
1991 Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism (London: Verso).

Badran, Margot
1991 "Competing Agendas: Feminists, Islam and the State in 19 th and 20 th Century Egypt," in "Women, Islam and the State", edited by Deniz Kandiyoti, 201 - 236 (Philadelphia: Temple University Press).

Baer, Gabriel
1982 Fellah and Townsman in the Middle East: Studies in Social History (London: Frank Cass).

Baron, Beth
1991 "Mothers, Morality, and Nationalism in Pre - 1919 Egypt," in The Origins of Arab Nationalism, edited by Rashid Khalidi et al., 217 - 288 (New York: Columbia University Press).

Beinin, Joel, and Zachary Lockman
1987 Workers on the Nile: Nationalism, Communism, Islam, and the Egyptian Working Class, 1882 - 1954 (Princeton: Princeton University Press).

Bourdieu, Pierre
1991 Language and Symbolic Power, edited by John B. Thompson (Cambridge UK: Polity Press).

Brown, Nathan
1990 Peasant Politics in Modern Egypt: The Struggle Against the State (New Haven: Yale University Press).

Cachia, Pierre
1989 Populer Narrative Ballads of Modern Egypt (Oxford: Clarendon Press).

Cachia, Pierre
1990 An Overview of Modern Arabic Literature (Edinburgh: Edinburgh University Press).

Carton, Evan
1991 "The Self Besieged: American Identity on Campus and in the Gulf," Tikkun (July / August 1991): 40 - 47.

Chartier, Roger
1988 Cultural History: Between Practices and Representations (Cambridge, UK: Polity Press).

Chatterjee, Partha
1986 Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse? (London: Zed Press).

1989 "The Nationalist Resolution of the Women 's Question," in Recasting Women: Essays in Colonial History, edited by Kumkum Sangari and

Sudesh Vaid, 233 - 53 (New Delhi: Kali for Women).

Cole, Juan Ricardo
1981 "Feminism, Class, and Islam in Turn - of - the - Century Egypt," International Journal of Middle East Studies 13 (4): 387 - 407.

Egger, Vernon
1986 A Fabian in Egypt: Salamah Musa and the Rise of the Professional Classes in Egypt, 1909 - 1939 (Lanham MD: University Press of America).

Eley, Geoff
1990 "Is All the World a Text? From Social History to the History of Society Two Decades Later," CSST Working Papers #55 (October 1990), University of Michigan at Ann Arbor.

El - Gabalawy, Saad
1986 Three Pioneering Egyptian Novels (Fredericton, New Brunswick, Canada: York Press).

Elkhadem, Saad
1985 History of the Egyptian Novel: Its Rise and Early Beginnings (Fredericton, New Brunswick, Canada: York Press).

Gilroy, Paul
1987 There Ain 't No Black in the Union Jack: The Cultual Politics of Race and Nation (London: Hutchinson).

Guha, Ranajit
1985 "Nationalism Reduced to 'Official Nationalism'", Asian Studies Association of Australia Review 9 (1): 103 - 108.

Hanna, Sami A., and George H. Gardner
1969 Arab Socialism: A Documentary Survey (Leiden: E. J. Brill).

Hourani, Albert
1983 Arabic Thought in the Liberal Age (Cambridge: Cambridge University Press).

Khouri, Mounah A.
1971 Poetry and the Making of Modern Egypt (1882 - 1922) (Leiden: E. J. Brill).

Koptiuch, Kristin
1989 "A Poetics of Petty Commodity Prouction: Traditional Egyptian Craftsman in the Postmoern Market." Ph. D. diss., University of Texas at Austin, 1989.

Lewis, Bernard
1968 The Emergence of Modern Turkey (London: Oxford University Press).

Lockman, Zachary
Forthcoming "Workker' and 'Working Class' in pre - 1914 Egypt: a Rereading," in Workers and Working Classes in the Middle East: Struggles, Histories, Historiographies, edited by Zachary Lockman (Albany NY: State University of New York Press).

Mitchell, Timothy
1988 Colonising Egypt (Cambridge: Cambridge University Press).
1991 "The Limits of the State: Beyond Statist Approaches and Their Critics," American Political Science Review 85 (1): 77 - 96.

Philipp, Thomas
1978 "Feminism and Nationalist Politics in Egypt," in Women in the Muslim World, edited by Lois Back and Nikki Keddie, 277 - 294 (Cambridge: Harvard University Press).

1979 Gurgi Zaidan: His Life and Thought (Beirut: Orient - Institut der DMG).

Reid, Donald M.
1970 "Syrian Christians, The Rags - to - Riches Story, and free Enterprise," International Journal of Middle East Studies 1 (4): 358 - 367.
1974 "The Syrian Christians and Early Socialism in the Arab World International Journal of Middle East Studies 5 (2): 177 - 193.
1975 The Odyssey of Farah Antun: A Syrian Christian's Quest for Secularism (Minneapolis: Bibliotheca Islamica).

Rofel, Lisa
1992 "Rethinking Modernity: Space and Factory Discipline in China." Cultural Anthropology 7 (1): 93 - 114.

Williams, Raymond
1977 Marxism and Literature (Oxford: Oxford University press).

Zubaida, Sami
1988 "Islam, Cultural Nationalism and the Left," Review of Middle Eastern Studies 4: 1 - 32.

Ziadeh, Susan
1991 "A Raddical in his Time: The Thought of Shibli Shumayyil and Arab Intellectual Discourse, 1882 - 1917." Ph. D. diss., University of Michigan.

صدر عن الدار:

العنوان	المؤلف	السعر
١- الديمقراطية والدولة في العالم العربي	تيموثي ميتشل	٨,-
٢- الانفتاح وتغيير القيم	أحمد أنور	٢٠,-
٣- معضلة الاقتصاد المصري	جلال أمين	١٢,-
٤- من يبيع مصر	د. رفيق حبيب	٩,٧٥
٥- الالتزام عند الكتاب المصريين	سهام هاشم	١٠,-
٦- مواجهة الأزمات	عثمان عثمان	١٢,-
٧- محاولات تهويد الإنسان المصري	مدحت أبو بكر	٥,-
٨- أوروبا وتدمير الآخر	توماس ماستناك	٤,-
٩- لحن الصباح	محمد ناجى	٤,٢٥
١٠- الإمام البخاري محدثا وفقيها	د. الحسيني عبد المجيد	٢٠,-
١١- أبواب الفرج	د. السيد محمد العلوي	١٠,-
١٢- الحريق وعلوم الكيمياء	كمال عبد المقصود	٧,-
١٣- قف تلك فاتحة والنوى	فوزي صالح	٦,-
١٤- الخطابة وإعداد الخطيب (مجلد)	عبد الجليل شلبى	٣٠,-
١٥- تصورات في الدعوة والثقافة الإسلامية	عبد الرؤف شلبى	٢٠,-
١٦- أضواء على طريق العودة إلى الإسلام	د. أحمد خليل	٥,-
١٧- الشعر الصوفي	وفيق سليطين	١٠,-
١٨- الإعلام التربوي	محي الدين اللاذقانى	٥,-
١٩- مختار الصحاح	الرازى	١٥,-
٢٠- تنظيم المجتمع - النظرية والتطبيق	عبد الحليم رضا	١٥,-
٢١- دفاتر العنف المقدس	غويتيسولو	١٠,-
٢٢- خطاب الأفندية الاجتماعي	ز .لوكمان	
٢٣- عيناك محميتان للنوارس	فاروق خلف	

يصدر قريبا

المســـلة

رواية: نبيل سليمان

* * * *

"الخطاب النقدي عند المعتزلة"

د. كريم الوائلي

يصدر قريبا

"عيناك محميتان للنوارس"

للشاعر: فاروق خلف